

دروس خارج اصول

سال ۹۳-۹۲

حضرت آیت الله سید کاظم مصطفوی نیا

(به همراه صوت دروس)

بسم الله الرحمن الرحیم

آرشیو دروس خارج اصول آیت الله سیدکاظم مصطفوی نیا ۹۳-۹۲

نویسنده:

سیدکاظم مصطفوی نیا

ناشر چاپی:

سایت مدرسه فقاهت

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

فهرست ---------- ۵

آرشیو دروس خارج اصول آیت الله سیدکاظم مصطفوی نیا ۹۳-۹۲ ---------- ۱۱

مشخصات کتاب ---------- ۱۱

تعبدی و توصلی بودن صیغه امر ۹۲/۰۷/۰۱ ---------- ۱۱

تعبدی و توصلی بودن صیغه امر ۹۲/۰۷/۰۲ ---------- ۲۰

تحقیق تکمیلی درباره معنای قصد قربت ۹۲/۰۷/۰۳ ---------- ۲۶

تعبدی و توصلی بودن صیغه امر ۹۲/۰۷/۰۶ ---------- ۳۳

توصلی و تعبدی بودن صیغه امر ۹۲/۰۷/۰۷ ---------- ۳۹

بررسی نوع تقابل اطلاق و تقیید ۹۲/۰۷/۰۸ ---------- ۴۵

مقتضای اطلاق صیغه امر ۹۲/۰۷/۰۹ ---------- ۵۲

اصل در اوامر تعبدیت است یا توصلیت؟ ۹۲/۰۷/۱۰ ---------- ۵۹

مقتضای اصل عملی در مورد قصد امر ۹۲/۰۷/۱۳ ---------- ۶۷

تحقیق تکمیلی درباره تعبدیت و توصلیت ۹۲/۰۷/۱۵ ---------- ۷۴

اصل در اوامر تعبدیت است ۹۲/۰۷/۱۶ ---------- ۸۰

اقتضای صیغه امر وجوب نفسی و عینی و تعینی است ۹۲/۰۷/۱۷ ---------- ۸۷

وقوع امر بعد از حظر ۹۲/۰۷/۲۰ ---------- ۹۴

بررسی دلالت صیغه امر بر مره و تکرار ۹۲/۰۷/۲۲ ---------- ۱۰۰

دلالت صیغه امر بر مره و تکرار ۹۲/۰۷/۲۳ ---------- ۱۰۷

دلالت صیغه امر بر فور یا تراخی ۹۲/۰۷/۲۷ ---------- ۱۱۷

دلالت صیغه امر بر فور یا تراخی ۹۲/۰۷/۲۸ ---------- ۱۲۴

دلالت صیغه امر بر فور یا تراخی ۹۲/۰۷/۲۹ ---------- ۱۳۲

دلالت صیغه امر بر فور یا تراخی ۹۲/۰۷/۳۰ ---------- ۱۳۹

مسئله اجزاء ۹۲/۰۸/۰۱ ---------- ۱۴۷

مسئله اجزاء ۹۲/۰۸/۰۴ ---------- ۱۵۵

مسئله اجزاء ۹۲/۰۸/۰۵ ---------- ۱۶۳
مجزی بودن امتثال در امر واقعی ۹۲/۰۸/۰۶ ---------- ۱۷۰
تبدیل امتثال و امکان آن ۹۲/۰۸/۰۷ ---------- ۱۷۶
مسئله اجزاء در اتیان ماموربه به امر اضطراری ۹۲/۰۸/۰۸ ---------- ۱۸۲
مسئله اجزاء در اتیان ماموربه به امر ظاهری ۹۲/۰۸/۲۷ ---------- ۱۸۸
مسئله اجزاء در اتیان ماموربه به امر ظاهری ۹۲/۰۸/۲۸ ---------- ۱۹۴
مسئله اجزاء در اتیان ماموربه به امر ظاهری ۹۲/۰۸/۲۹ ---------- ۲۰۰
مسئله اجزاء در اتیان ماموربه به امر ظاهری ۹۲/۰۹/۰۲ ---------- ۲۰۷
مسئله اجزاء در اتیان ماموربه به امر ظاهری ۹۲/۰۹/۰۳ ---------- ۲۱۳
بررسی فروع مربوط به اجزاء ۹۲/۰۹/۰۴ ---------- ۲۲۱
بررسی فروع مربوط به اجزا ۹۲/۰۹/۰۵ ---------- ۲۲۶
ما حصل بحث اجزاء ۹۲/۰۹/۰۶ ---------- ۲۳۴
مقدمه واجب ۹۲/۰۹/۰۹ ---------- ۲۴۲
مقدمه واجب ۹۲/۰۹/۱۰ ---------- ۲۴۸
مقدمه واجب ۹۲/۰۹/۱۱ ---------- ۲۵۵
تقسیمات مربوط به مقدمه واجب ۹۲/۰۹/۱۲ ---------- ۲۶۱
تقسیمات مربوط به مقدمه واجب ۹۲/۰۹/۱۳ ---------- ۲۶۸
تقسیمات مربوط به مقدمه واجب ۹۲/۰۹/۱۶ ---------- ۲۷۳
بررسی اشکالات شرط متاخر ۹۲/۰۹/۱۷ ---------- ۲۸۱
تقسیمات مربوط به مقدمه واجب و واجب ۹۲/۰۹/۱۸ ---------- ۲۸۷
تقسیم واجب به مطلق و مشروط ۹۲/۰۹/۲۰ ---------- ۲۹۴
تعلق قید در جمله شرطیه به هیئت یا ماده ۹۲/۰۹/۲۳ ---------- ۳۰۰
تعلق قید در جمله شرطیه به هیئت یا ماده ۹۲/۰۹/۲۴ ---------- ۳۰۶
تعلق قید در جمله شرطیه به هیئت یا ماده ۹۲/۰۹/۲۵ ---------- ۳۱۲
تعلق قید در جمله شرطیه به هیئت یا ماده ۹۲/۰۹/۲۶ ---------- ۳۱۸
مقدمات وجودیه واجب مشروط ۹۲/۰۹/۲۷ ---------- ۳۲۵

تقسیم واجب به واجب معلق و منجز ۹۲/۱۰/۱۴ ---------- ۳۳۲

تفکیک اراده از مراد در واجب معلق ۹۲/۱۰/۱۵ ---------- ۳۳۸

اشکال دوم در واجب معلق که تکلیف به غیر مقدور است ۹۲/۱۰/۱۶ ---------- ۳۴۴

توضیح تکمیلی درباره واجب معلق ۹۲/۱۰/۱۷ ---------- ۳۵۱

رأی محقق نائینی نسبت به واجب معلق ۹۲/۱۰/۱۸ ---------- ۳۵۸

رأی و نظر محقق نائینی نسبت به واجب معلق ۹۲/۱۰/۲۱ ---------- ۳۶۴

بررسی اشتراط قدرت در تکلیف ۹۲/۱۰/۲۲ ---------- ۳۶۸

بررسی حکم فقهی وجوب تعلم احکام ۹۲/۱۰/۲۳ ---------- ۳۷۲

نتیجه بحث واجب معلق ۹۲/۱۰/۲۴ ---------- ۳۷۷

تحقیق درباره واجب نفسی و واجب غیری ۹۲/۱۰/۲۵ ---------- ۳۸۳

واجب نفسی و غیری ۹۲/۱۰/۲۸ ---------- ۳۸۹

واجب نفسی و غیری ۹۲/۱۰/۳۰ ---------- ۳۹۳

شک در نفسیت یا غیریت واجب ۹۲/۱۱/۰۱ ---------- ۳۹۸

شک در نفسیت یا غیریت واجب ۹۲/۱۱/۰۲ ---------- ۴۰۲

اجراء اصول عملیه در مورد شک در نفسیت و غیریت واجب ۹۲/۱۱/۰۵ ---------- ۴۰۸

استحقاق ثواب بر واجبات نفسیه ۹۲/۱۱/۰۶ ---------- ۴۱۵

ثواب و عقاب در واجب غیری ۹۲/۱۱/۰۷ ---------- ۴۲۰

بررسی عبادیت طهارات ثلاث ۹۲/۱۱/۰۸ ---------- ۴۲۸

بررسی قصد غایت در طهارات ثلاث ۹۲/۱۱/۰۹ ---------- ۴۳۳

تعیین مصداق مقدمه واجب ۹۲/۱۱/۱۲ ---------- ۴۳۹

تبصرههای مربوط به نظر محقق خراسانی ۹۲/۱۱/۱۳ ---------- ۴۴۴

بررسی نقدها و اشتراط قصد توصل در مقدمه واجب ۹۲/۱۱/۱۴ ---------- ۴۴۹

توجیه محقق اصفهانی مربوط به اشتراط مقدمه به قصد توصل ۹۲/۱۱/۱۵ ---------- ۴۵۳

وجوب مقدمه موصله ۹۲/۱۱/۱۶ ---------- ۴۵۸

وجوب مقدمه موصله ۹۲/۱۱/۱۹ ---------- ۴۶۴

تعیین مصداق برای وجوب مقدمه ۹۲/۱۱/۲۰ ---------- ۴۷۰

ثمرات بحث مقدمه واجب ۹۲/۱۱/۲۳ ---- ۴۷۸
ثمرات بحث مقدمه واجب ۹۲/۱۱/۲۶ ---- ۴۸۲
ثمرات بحث مقدمه واجب ۹۲/۱۱/۲۷ ---- ۴۸۸
ثمرات بحث مقدمه واجب ۹۲/۱۱/۲۸ ---- ۴۹۴
ثمرات بحث مقدمه واجب ۹۲/۱۱/۲۹ ---- ۴۹۹
ثمرات بحث مقدمه واجب ۹۲/۱۱/۳۰ ---- ۵۰۴
ثمرات بحث مقدمه واجب ۹۲/۱۲/۰۳ ---- ۵۱۰
ادله وجوب مقدمه واجب ۹۲/۱۲/۰۴ ---- ۵۱۷
بررسی ادله وجوب مقدمه واجب ۹۲/۱۲/۰۵ ---- ۵۲۲
بررسی ادله وجوب مقدمه واجب ۹۲/۱۲/۰۶ ---- ۵۲۷
بررسی ادله وجوب مقدمه واجب ۹۲/۱۲/۰۷ ---- ۵۳۲
رأی محقق نائینی نسبت به مقدمه حرام ۹۲/۱۲/۱۰ ---- ۵۳۸
مسئله ضد ۹۲/۱۲/۱۱ ---- ۵۴۲
اقوال در مسئله ضد ۹۲/۱۲/۱۲ ---- ۵۴۸
اقوال در مسئله ضد ۹۲/۱۲/۱۳ ---- ۵۵۵
اقوال در مسئله ضد ۹۲/۱۲/۱۴ ---- ۵۵۹
اقوال در مسئله ضد ۹۲/۱۲/۱۷ ---- ۵۶۴
مسئله ترتب ۹۲/۱۲/۱۸ ---- ۵۷۱
رأی محقق نائینی در مسئله ترتب ۹۲/۱۲/۱۹ ---- ۵۷۶
بررسی رأی سید الخویی در ترتب ۹۲/۱۲/۲۰ ---- ۵۸۱
بررسی ادله ترتب ۹۲/۱۲/۲۱ ---- ۵۸۴
مسئله تزاحم و تعارض ۹۳/۰۱/۱۸ ---- ۵۸۹
مرجحات باب تعارض ۹۳/۰۱/۱۹ ---- ۵۹۶
اقسام تزاحم و تعارض ۹۳/۰۱/۲۰ ---- ۶۰۱
تحقیق و جمع بندی درباره تزاحم و تعارض ۹۳/۰۱/۲۳ ---- ۶۰۷
امر به شئ با علم آمر به انتفاء شرط ۹۳/۰۱/۲۴ ---- ۶۱۳

تعلق امر به طبائع ۹۳/۰۱/۲۵ ---------- ۶۱۹
تعلق امر به طبائع ۹۳/۰۱/۲۶ ---------- ۶۲۵
توضیح تکمیلی درباره تعلق امر به طبائع ۹۳/۰۱/۲۷ ---------- ۶۳۰
خلاصه بحث تعلق امر به طبائع و یا افراد ۹۳/۰۱/۳۰ ---------- ۶۳۶
تحقیقی درباره نسخ و بداء ۹۳/۰۲/۰۱ ---------- ۶۴۲
تحقیق تکمیلی درباره نسخ آیات قرآن ۹۳/۰۲/۰۲ ---------- ۶۴۶
تحقیقی درباره نسخ و بداء ۹۳/۰۲/۰۳ ---------- ۶۵۰
شرح و توضیح واجب تخییری ۹۳/۰۲/۰۶ ---------- ۶۵۶
تحقیق تکمیلی توجیه واجب تخییری ۹۳/۰۲/۰۷ ---------- ۶۶۲
تحقیق تکمیلی واجب تخییری ۹۳/۰۲/۰۸ ---------- ۶۶۷
تحقیق تکمیلی واجب تخییری ۹۳/۰۲/۰۹ ---------- ۶۷۱
جمع بندی و تحقیق درباره معنای واجب تخییری ۹۳/۰۲/۱۰ ---------- ۶۷۶
توجیه نحوه تعلق امر به وجوب کفائی ۹۳/۰۲/۱۴ ---------- ۶۸۱
بررسی واجب موسع و واجب مضیق ۹۳/۰۲/۱۵ ---------- ۶۸۶
تبعیت وجوب قضاء از اداء ۹۳/۰۲/۱۶ ---------- ۶۹۳
امر بعد از امر آیا دلالتش تاکیدی است یا تأسیسی ۹۳/۰۲/۱۷ ---------- ۶۹۹
تحقیقی درباره معنای نهی ۹۳/۰۲/۲۰ ---------- ۷۰۵
توضیح تکمیلی معنای نهی ۹۳/۰۲/۲۱ ---------- ۷۱۱
توضیح پایانی در معنای نهی ۹۳/۰۲/۲۲ ---------- ۷۱۷
بحث اجتماع امر و نهی ۹۳/۰۲/۲۷ ---------- ۷۲۲
فرق بین مسئله اجتماع امر و نهی و مسئله دلالت نهی در عبادات بر فساد ۹۳/۰۲/۲۸ ---------- ۷۲۸
نوعیت مسئله اجتماع امر و نهی ۹۳/۰۲/۲۹ ---------- ۷۳۵
توضیح تکمیلی درباره نوعیت مسئله اجتماع امر و نهی ۹۳/۰۲/۳۰ ---------- ۷۴۱
تحقیق تکمیلی درباره قلمرو اجتماع امر و نهی ۹۳/۰۲/۳۱ ---------- ۷۴۷
خصوصیات مسئله اجتماع امر و نهی ۹۳/۰۳/۰۳ ---------- ۷۵۲
توضیح تکمیلی درباره تعلق امر و نهی به طبائع و افراد ۹۳/۰۳/۰۵ ---------- ۷۵۹

بررسی راههای احراز مناط ۹۳/۰۳/۰۷ ---------- ۷۶۴

ثمره نزاع در مسئله اجتماع امر و نهی ۹۳/۰۳/۱۰ ---------- ۷۷۳

توضیح تکمیلی ثمره نزاع در اجتماع امر و نهی ۹۳/۰۳/۱۱ ---------- ۷۷۹

درباره مرکز ---------- ۷۸۵

آرشیو دروس خارج اصول آیت الله سیدکاظم مصطفوی نیا ۹۳-۹۲

مشخصات کتاب

سرشناسه:مصطفوی نیا، سیدکاظم،۱۳۳۱

عنوان و نام پدیدآور:آرشیو دروس خارج اصول آیت الله سیدکاظم مصطفوی نیا۹۳-۹۲ /سیدکاظم مصطفوی نیا.

به همراه صوت دروس

منبع الکترونیکی : سایت مدرسه فقاهت

مشخصات نشر دیجیتالی:اصفهان:مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، ۱۳۹۶.

مشخصات ظاهری:نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع: خارج اصول

تعبدی و توصلی بودن صیغه امر ۹۲/۰۷/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعبدی و توصلی بودن صیغه امر

روایت پیامبر اعظم (ص)

قال رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم: من مات و میراثه الدفاتر و المحابر وجبت له الجنه (۱) پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله و سلم فرمودند کسی که بمیرد و میراثش دفتر و قلم باشد، واجب شده است برای این چنین کسی که بهشت برود. این توفیق که زندگی قلم و دفتر باشد و میراثش هم قلم و دفتر، یک توفیق استثنایی است. یک حیاتی است که می شود بگوییم رویایی.

دو نوع زندگی برای انسان

در کل حیات و زندگی دو قسم است: ۱. حیات مادی که در مجموع حیات جاهلانه است و عمق آن حیات حیوانی است اولئك كالانعام بل هم اضل. ۲. حیات انسانی است و حیات انسانی عبارت است از حیات علمی و حیات معنوی. حیات علمی و حیات معنوی اعم و اخص من وجه است. گاهی فقط حیات معنوی داریم مثل فرض کنید صوفی ها که یک زهد در شکل رهبانیت دارند و از علم خبری نیست. و این حیات حیات معنوی تصوفی است که از دید مکتب اهل بیت مورد تایید نیست. دو ماده افتراق از طرف حیات معنوی معلوم شد. گفتم نسبت بین حیات معنوی و حیات علمی اعم و اخص من وجه است. ماده افتراق از طرف حیات معنوی زندگی صوفیانه و تصوفی است. و از طرف علم حیات علمی بدور از معنا مثل علماء و

دانشـمندانی که از دین و ایمان بهره ای ندارند، این ماده افتراق. علم است و ارزش و از جهل می آید بیرون، آداب انسانی کم و بیش دیـده می شود اما باز هم کامل نیست. نسبت اعم و اخص من وجه بود، ماده اجتماع برای حیات انسانی عبارت است از ترکیب علم و معنـا. کسـی که اهـل علم است و اهل معناست، این دارای حیات انسانی است و این مورد تاییـد مکتب اهل بیت است و حیـات انسـانی است. این مقـدمه را برای این گفتم که خـدای متعال را سپاسـگذاریم زنـدگی یک روحانی در حقیقت یـک حیـات روحـانی است، یک حیات انسانی است که مرکب از علم و معناست. گفته ایم مقوم روحانی دو چیز است: تقوا و علم و این می شود. بعـد از که زنـدگی این شـد، به طور طبیعی نفس زندگی و تنفس هوای حیات می شود درس خواندن آن هم درس فقه اهل بیت که این تنفس است. اگر آدم در حال درس فقه و اصول یا در حالت مطالعه یا در حالت تدریس نباشد، نفسـش نفس آزاد انسـانی نشـده است. لـذا مرحوم اسـتادنا العلامه شـیخ صـدرا قـدس الله نفسه الزکیه می فرمود من اگر درس نگـویم می میرم، یعنی مرگ ظـاهری ممکن نباشـد. خـدا را سپاسـگذاریم برای مـا این توفیـق را عنـایت کرده است که حیـات انسـانی به معنـای کلمه دارای دو عنصـر علم و معنـا، آن هم علم اصـلی که علوم آل البیت است، این حیـات که حیـات معنوی است آخر و فرجـام کارش هم وجبت له الجنه که حـدیث بود من مات و میراثه الـدفاتر و المحابر وجبت له الجنه صـدق رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم. خدا را سپاسگذاریم که برای ما این عنایت را کرد و این نفس زندگی به ما داد که شکرش خدا خودش توفیق بدهد. و الان هم امسال روز اول درسی مان است خدا را سپاسگذاریم که این عنایت را مجددا بر ما فرمود.

۱- (۱) . ارشاد القلوب، دیلمی، صفحه ۱۷۶.

سبک ما در اصول

سبـک و سـیاق درسـی مـان، متن درس مـا کفـایه الاـصول است. کفـایه الاـصولی که اصول را کفایت است. و شـرح آن آراء صاحبنظران اصول، اصولی های نجف از میرزای نائینی تا سیدنا الاستاد از سید الخویی و غیره. و اصولیون قم از سید بروجردی تا سیدنا الامام الخمینی و غیرهم. این سبک و سیاق بحث ما بود.

بحث در تعبدی و توصلی است.

موضوع بحث ما عبارت است از تعبدی و توصـلی و اسـتفاده آن از اطلاق صیغه امر. محقق خراسانی (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید اطلاق الصـیغه یقتضی کون الوجوب توصلیا أو لا؟ اطلاق صیغه امر، وجوب توصلی اقتضاء می دارد یا خیر؟ در این امر پنجم محقق خراسانی مسئله اصلی اقتضای اصل را مطرح می کند که اقتضای اصل چیست، آنگاه می فرماید این مسئله نیاز دارد به تمهید مقدمات، در مقدمات تعریف تعبدی و توصـلی را بحث می کند و امور دیگر. می بینیم بحث تعبدی و توصلی و شناخت آن یک بحث اصـلی است. اقتضای صـیغه امر، تعبـدیت یا توصـلیت را فرع می شود، چرا این جا عنوان جا به جا شـده است؟ اصل که بحث معرفت تعبدی و توصلی است، فرع شده و اقتضای صیغه امر یا اقتضای اصل مسئله اصلی قرار گرفته؟ رمز این جا به جایی رعایت بحث کتاب است. بحث ما در کفایه الاصول بحث اوامر، بحث از دلالت امر، بحث از دلالت صـیغه امر بر وجوب تعبـدی و توصـلی به میـان می آیـد، از این جهت به مناسـبت سـیاق بحث، اصل، فرع و فرع، اصل شـده است. در هر

صورت اشکالی در کار نیست.

۱- (۲) . کفایه الاصول، محقق خراسانی، جلد ۱، صفحه ۱۳۸.

۷ امر در این بحث

اما مربوط به تعبدی و توصلی: آن چه از بیانات محقق خراسانی و صاحبنظران دیگر اصولی استفاده می شود در ارتباط با تعبدی و توصلی اموری است که به این شرح است:

امر اول در این که تعبدی و توصلی آیا وصف وجوب است یا وصف واجب؟

۱.عنوان تعبدی و توصلی عنوان وجوب است یا عنوان واجب؟ ۲. معنای تعبدی و توصلی چیست؟ ۳. فرق بین تعبدی و غیری کدام است؟ تعبدی و غیری چه فرقی دارند؟ ۴. اقسام توصلی کدامند؟ ۵. معنای قصد قربت چیست؟ ۶. اخذ قصد قربت در متعلق امر ممکن است یا ممکن نیست؟ ۷. تقابل بین اطلاق و تقیید از چه نوع تقابل است؟ این هفت تا امر از امور مقدماتی است ولیکن دنیایی از مطلب در این امور گنجانده شده است. اما امر اول عنوان تعبدی و توصلی عنوان وجوب است یا عنوان واجب؟

نظر شیخ انصاری

شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه در تقریرات (که کتاب تقریرات مثل رسائل اسم دوم دارد که اسم اصلی رسائل که فرائد الاصول است و اسم اصلی تقریرات مطارح الانظار است ولی معروف به تقریرات است) در کتاب تقریرات (۱) می فرماید واجب یا توصلی است و یا تعبدی. تعبدی و توصلی را عنوان برای واجب اعلام می کند. چون وجوب به عنوان حکم فقط یک دستور الزامی است و دیگر تعبد و توصل از اوصاف مستقیم حکم نیست، حکم یا الزامی است یا غیر الزامی. تعبد و توصل متعلق به عمل است و می شود عنوان برای واجب نه برای وجوب. فرمایش ایشان هم فرمایش درستی است

۱- (۳) . مطارح الانظار، شیخ انصاری، صفحه ۵۹.

و نظر محقق خراسانی

اما محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه که متن را خواندم اطلاق الصیغه هل یقتضی کون الوجوب توصلیا او لا؟ چه فرمود ایشان؟ اطلاق صیغه اقتضاء می کند این که وجوب توصلی است یا تعبدی. بنابراین عنوان تعبدی و توصلی را مربوط به وجوب می داند. تعبدی وصف وجوب است حالا به چه صورت جمع کنیم بین رأی این دو علم دهر؟ کسی که اصول را تطور بخشید و کسی که اصول را در شکل معجزه سامان داد، گفته می شود که به شما عرض کردم، اصول دوران تطور دارد. آرای اصولی هم قبل از تطور تا بعد از تطور فرق می کند. مثلا قبل از تطور اصول ما اجماع مدرکی و غیر مدرکی نداشتیم، بعد از تطور اصول این اصطلاحات آمد. صاحب جواهر را مطالعه کنید مدرکی و غیر مدرکی نیست. و اما خلق معجزه در اصول، از سلف صالح مان در نجف شنیده بودم که خود مولی به محقق خراسانی فرمود که به هر اسمی که گفته باشد که آخوند یا محمد کاظم ، که آقا اصول گسترده شده است و این را جمع کن. اگر شما به بلاغت توجه کنید از لحاظ بلاغی یک عنوان بلاغت است، ایجاز یعنی گنجاندن معانی زیاد در قالب الفاظ محدود. فعلا معجزه ایجاز در تاریخ معاصر بعد از قرآن و نصوص، کفایه الاصول است. در دو جلد دو اقیانوس از علم اصول را گنجانده است.

جمع بین دو نظر: تعبدی و توصلی وصف واجب است بالذات و وصف وجوب بالتبع

حالا این دو علم دهر، بین این دو رأی چگونه جمع کنیم؟ شیخنا الاستاد علامه شیخ صدرا قدس الله نفسه الزکیه که قطعا نفس محقق خراسانی با یک واسطه در ایشان حاکم بود، بین این دو رأی این گونه جمع می کند، می فرماید این اختلاف نظر به اشکال خاصی برنمی خورد. برای این که تعبدی و توصلی وصف واجب است بالذات و وصف وجوب است بالتبع و بالعرض. ما بالتبع و بالعرض اگر عنوان را نسبت بدهیم هیچ عیبی و ایرادی ندارد منتها تعبیر شیخ این است که عنوان را به ذات ملاحظه می کند معنون را، و مرحوم محقق خراسانی معنون را بالتبع ملاحظه می کند، فرق فقط ذاتی و تبعی است و اشکال فنی ندارد و قابل جمع است. این امر در حد بسیار مختصری برای ما معلوم شد که تعبدی و توصلی، اگر بگوییم وجوب توصلی و وجوب تعبدی هم درست است و اگر بگوییم واجب تعبدی و واجب توصلی باز هم درست است.

امر دوم: تعبدی و توصلی سه معنی دارد

امر دوم معنا و تعریف تعبـدی و توصـلی: شـیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه در تقریرات (۱) این بحث را شـرح می دهد، این بیان را دارنـد، می فرمایـد برای تعبدی و توصـلی سه معنا آمده است: ۱. تعبدی واجبی است مشـروط به قصد قربت و توصـلی واجبی است غیر مشـروط به قصـد قربت. ۲. واجب تعبـدی شـرط مباشـرت دارد یعنی انجام واجب توسط مکلف باید مباشـرتا انجام بشود و کس دیگری نمی تواند نیابت یا وکیل بشود اما واجب توصلی مباشرت لازم ندارد. می تواند کسی غیر از مکلف آن واجب را انجام بدهد و واجب تحقق پیدا کند. ۳. واجب تعبدی باید مقدمه عمل مباح و مجاز باشد، اگر مقدمه عمل مباح و مجاز نبود، واجب تعبدی امتثال نمی شود. اما واجب توصلی لازم نیست، می تواند مقدمه انجام آن واجب حرام باشد. بوسیله ارتکاب حرامی هم که شده است، اگر آن عمل را آنجام بدهد، واجب تحقق می یابد.

شیخ انصاری می فرماید اوجه وجوه وجه اول است

بعد از این که این سه تا معنا را اعلام می فرماید، می فرماید اوجه این وجوه وجه اول است یعنی واجب تعبدی مشروط به قصد قربت است که اگر قصد قربت در کار نباشد واجب انجام نمی شود و واجب توصـلی مشروط به قصد قربت نیست. عملی است مثل تطهیر، مثل ازاله نجاست از لباس که قصـد قربت نمی خواهـد. کسـی پای او آلوده شـده است و متنجس شده است، بدون قصـد قربت در حال راه رفتن از وسط جوی آب عبور می کنـد، واجب توصـلی انجام شـد و قصـد لازم نیست و توجه هم لازم نیست. این درست است و اوجه این است.

۱- (۴) ۱. مطارح الانظار، شیخ انصاری، صفحه۵۹.

دلیل اوجه بودن وجه اول

چرا اوجه این است؟ برای این که معنای تعبد و توصل جز این نیست. تعبد یعنی به قصد امر و به داعی امر و آن قصد امر همان قصد قربت است. توصل هم معنایش این است که یک واجب و یک عملی است باید انجام بگیرد، دیگر هیچ قید و شرطی ندارد. پس معنای تعبد و توصل تطبیق می کند.

معنی دوم هم درست نیست و در واقع برمی گردد به معنی اول و دلیل آن

اما مباشرت را که شما گفتید که در واجب تعبدی مباشرت شرط است و در واجب توصلی مباشرت شرط نیست، این مطلب را که شما می فرمایید، یک ادعایی است که پشتوانه ندارد. برای این که اصل در تکلیف و در واجبات این است که باید خود مکلف مباشرتا انجام بدهد، عدم مباشرتی در کار نیست. بنابراین در کل واجبات به طور عموم اصل این است که باید مباشرت در کار باشد. جاهایی که مباشرتی در کار نیست یا شرط نیست، دلیل خاص خودش را دارد مثل دلیل نیابت مثلا. بنابراین این معنا برای توصلی و تعبدی اساس ندارد.

سوال: اصل در توصلیات هم مباشرت است؟

جواب: اصل در اوامر، توصلی هم امر دارد، اصل در اوامر الزامی مباشرت است که دو تا را پوشش می دهد، تعبدی و توصلی. و اما معنای سوم که عبارت بود از تحقق عمل به وسیله مقدمه مباح که تعریف تعبدی بود که باید عمل از طریق مقدمه مباح صورت بگیرد و در توصلی این شرطی نداشتیم از طریق مقدمه حرام هم امکانش وجود دارد. مثلاـ فردی آب را غصب می کند، با آب غصبی که آب مطلق است و مضاف نیست ولی مغصوب است، با آب مغصوب دستش که متنجس شده بود یا لباسش را تطهیر می کند، ازاله نجاست محقق شده است و واجب توصلی صورت گرفته. یک حرمت تکلیفی یا وضعی حتی اگر باشد ربطی به این واجب ندارد و این واجب انجام می گیرد. می فرماید این معنا هم اساس ندارد برای این که این معنا را اگر دقت کنیم، برمی گردد به همان معنای اول که قصد قربت شرط است در تعبدی و در توصلی قصد قربت شرط نیست. به این صورت که اگر عمل حرام و محرم و فعل غصبی باشد قابلیت تقرب ندارد، بنابراین آن که قابلیت تقرب را دارد و می تواند سفره ای برای تقرب بشود، باید مباح و مجاز باشد و اگر حرام و محرم بود دیگر قابلیت تقرب در کار نیست. مبغوض محبوب واقع نمی شود و جمع بین ضدین است. تعریفی که شیخ انصاری از تعبدی و توصلی برایمان فرمودند با آسان سازی گفته شد برای شما افاضل.

اما نظر محقق خراسانی

اما تعریف بعدی محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید وجوب تعبدی و توصلی عبارت است از این که حصول غرض بدون قصد قربت اگر میسور نباشد، در این صورت وجوب تعبدی است. به عبارت دیگر در وجوب تعبدی حصول غرض بدون قصد قربت ممکن نیست. و اما در وجوب توصلی حصول غرض بدون قصد قربت ممکن است. حالا رأی ایشان با نظر شیخ انصاری چه فرق دارد و چقدر با هم نزدیک است، فعلا این مقدار فرق را توجه داشته باشید که شیخ انصاری فرمود تعبدی مشروط به قصد قربت است و محقق خراسانی تصریح فرمودند که حصول وجوب یا حصول غرض بدون قصد قربت ممکن نیست.

نظر سید الخویی

سیدنا الاستاد (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید که وجوب توصلی همان است که حصول غرض متوقف به قصد قربت نیست و وجوب تعبدی آن است که حصول غرض متوقف به قصد قربت است. رأی ایشان همان رأی محقق خراسانی است.

اما نظر مرحوم نائینی

اما محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه که صاحب مکتب اصولی است، می فرماید تمامی این تعاریف تعریف کاملی نیست، عمق مسئله واکاوی نشده است، توصلی و تعبدی شما از طریق خصائص و ویژگی ها یک تعریفاتی برایش ارائه می کنید اما حقیقت امر این است که وجوب تعبدی و توصلی از ناحیه امر، از ناحیه مصدر با هم فرق دارند. به امر مراجعه کنیم فرق بین توصلی و تعبدی را به دست بیاوریم، از اساس فرق بنیادی و آن این است که وجوب تعبدی دارای دو امر است و وجوب توصلی فقط یک امر دارد. شرح مسئله این است که محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه درباره تعبدیات و اخذ قصد قربت در متعلق امر، قائل به امر جدید است، می فرماید خود قصد قربت قابل اخذ نیست به توسط امر به واجب بلکه یک امر جدایی می خواهد که آن امر جدا اسمش را اعلام کرده است متمم جعل. که جعل اولی امر نسبت به صلاه است و متمم جعل امر دوم که به تشخیص و حکم قطعی عقلی است. آن امر دوم امر است به مکلف نسبت به قصد قربت که این صلاه را با قصد قربت انجام بده، که شرحش را بعدا در ادامه بحث می خوانیم که مربوط به امور مقدماتی است. بنابراین واجب تعبدی و واجب توصلی از طریق خصائص و اوصاف یک فرق هایی از دور نشان می دهد اما اگر می خواهید تحقیقا فرق بین توصلی و تعبدی را بدانیم باید بگوییم که به لحاظ امر فرق می کند، تعبدی دو تا امر دارد و توصلی یک امر دارد.

۱- (۵) . مصباح الاصول، محقق خویی، جلد ۲، صفحه۳۹۶.

امام خمینی در مناهج مطلب جدیدی دارد

این مطلب را که تا اینجا رسیدیم به عنوان حسن ختام این قسمت از بحث مراجعه کنیم امام خمینی (۱) قدس الله نفسه الزکیه یک مطلب جدیدی دارد،

واجب تعبدی دو قسم است: تعبدی و تقربی

می فرماید تعبدی که مشهور است، دو بخش است: یک بخش از تعبدیاتی است که جنبه عبودیت و پرستش دارد مثل صوم و صلاه و بخش دیگر از تعبدیاتی است که قصد قربت می طلبد اما عبودیت نیست مثل خمس و زکات. بنابراین باید بگوییم وجوب و واجبی که قصد قربت در آن از سوی شرع معتبر است دو قسم است: ۱. تعبد، ۲. تقربی. تعبدی همان است که عبودیت در آن است مثل صوم و صلاه. اما تقربی این است که هر واجبی انجام آن نیاز به قصد قربت داشته باشد. در نتیجه اعلام می کنند، می فرمایند منظور از واجب تعبدی در برابر واجب توصلی واجب تقربی است که انجام آن نیاز به قصد قربت دارد. عنوان عبودیت داشته باشد مثل صلاه و صوم یا نداشته باشد.

جمع بندی آراء

آراء را گفتیم، سبک ما این بود که متن را شرح می دهیم و آراء را می گوییم بعد ما رأیی را، سیاست ما بر عدم رد است، رأیی را رد نمی کنیم مگر این که یک صاحبنظری نظر کس دیگری را رد کرده باشد، در آخر جمع می کنیم، می گوییم این آراء همه شان قابل جمع است. تحت یک عنوان می توانیم این ها را جمع کنیم می گوییم عباراتنا شتی و حسنک واحد و کل الی ذاک الجمال یشیر. می گوییم واجب تعبدی و توصلی از ماهیات حقیقیه نیست که دارای جنس و فصل باشد تا تعریف حقیقی تحویل بدهیم. بنابراین از ماهیات حقیقیه که نبود، دارای جنس و فصل که نبود، دست ما باز است، از هر طریقی از زاویه یک وصف بارز، از زاویه یک خصوصیت، اگر بتوانیم تشخیص بدهیم برای ما کافی است. بنابراین با متابعت از رأی شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه می گوییم وصف بارز که نقش کلیدی دارد در تعبدیت و توصلیت، قصد قربت است. این یک نکته اصلی است. به عبارت دیگر نکته جوهری است بین تعبدی و توصلی. بنابراین ما تمام آن فرق هایی که تا حالا کار کردیم، وقت گذشت و الا به وجهی برمی گردد به قصد قربت و عدم قصد قربت. وصف است اما وصف اساسی و جوهری. براساس همان یک نکته جوهری که قصد قربت و عدم قصد قربت باشد ما فرق بین تعبدی و توصلی و تعریف تعبدی و توصلی را اعلام می کنیم که توضیح بیشتر آن در جلسه بعد.

۱- (۶) ۲. مناهج الوصول، امام خمینی، جلد ۱، صفحه ۲۵۹.

تعبدی و توصلی بودن صیغه امر ۹۲/۰۷/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعبدی و توصلی بودن صیغه امر

تحقیق تکمیلی درباره تعبدی و توصلی

گفته شد که برای این اصطلاح شرعی پنج تعریف آمده است:

۱. توصلی مشروط به قصد قربت است و تعبدی مشروط به قصد قربت است. این تعریف از شیخ انصاری و مشهور است.

۲. غرض بدون قصد قربت محقق می شود در توصلی و در تعبدی حصول غرض مشروط به قصد قربت است که تعریفی بود از محقق خراسانی و سیدالاستاد.

۳. در توصلی مباشرت شرط نیست، در تعبدی مباشرت شرط است.

۴. در توصلی امتثال بوسیله مقدمه حرام هم ممکن است اما در تعبدی امتثال بوسیله مقدمه حرام ممکن نیست.

۵. تعریفی از محقق نائینی که توصلی یک امر دارد و تعبدی دارای دو امر است. تحقیق این است که تعریف تعبدی و توصلی تعریف یک اصطلاح شرعی است. معرفی یک عنوان از عناوین اعتباریه است. تعریف حقیقی نیست. زیرا تعریف حقیقی اختصاص دارد به ماهیات حقیقیه ای که دارای جنس و فصل حقیقی و واقعی باشد. بنابراین در این گونه تعاریف مقصود شناسایی اصطلاح است، از هر طریقی که بشود. به توسط هر خصوصیتی که ممکن باشد. بنابراین همه این پنج تا تعریف که گفته شد، به وجهی می تواند این مصطلح شرعی را معرفی کند و لاـ باس به و مشکل اصلی در کار نیست. اما با توجه به سیاست بحثی مان می توانیم بگوییم که از بین این تعاریف ما آن خصوصیتی را باید در نظر بگیریم که نقش بیشتر در معرفی این اصطلاح دارد و تا حدی که بتوانیم اعلام کنیم که معیار تحقق عنوان این اصطلاح است. معیار تحقق عنوان توصلی و تعبدی است. و آن خصوصیت عبارت است از قصد قربت. بدون هیچ تردیدی بعد از یک تصور و تصدیق به این حقیقت می رسیم که معیار توصلی عدم قصد قربت است یعنی امتثال بدون قصد قربت محقق می شود، هرچند واجب توصلی را می شود با قصد قربت انجام داد. اگر قصد قربت را اضافه کنیم یک فائده و یک اثر زائدی خواهد داشت و آن ثواب و اجر و حصول تقرب و قرب، به دست آوردن ثواب و اجر ارتباط تنگاتنگ دارد به این که واجب را با قصد قربت انجام بدهیم، توصلی باشد یا تعبدی. اما اصل امتثال توصلی مشروط به قصد قربت نیست.

ص: ۹

سوال: اگر کسی مباشره انجام بدهد و قصد قربت نباشد تعبدی نیست.

جواب: این برمی گردد به آن مطلبی که گفته بودیم که توسط هر یکی از این تعاریف می شود تعبدی و توصلی را معرفی

کنیم. تعاریف را نوعا می خواهیم بیان کنیم یعنی تعبدی مباشرت می طلبد اما مستثنیات بستگی دارد به دلیل خاص خودش که استثناء می زند.

تعریف شیخ انصاری درست است و بقیه تعاریف به این تعریف برمی گردد

پس از که گفتیم این تعریفی که منسوب بلکه مصرح از شیخ انصاری به ارث رسیده است، درست است و کامل ترین. و بقیه تعاریف مستقیم با یک واسطه یا دو واسطه برمی گردد به همین تعریف. مثلا محقق خراسانی که می فرماید حصول غرض منوط به قربت نیست. حصول غرض یعنی امتثال. از آن زاویه غرض وارد وادی شده است. اما حقیقت مطلب همان امتثال واجب است. واجب که امتثال شد، غرض حاصل است. از طریق مسبب مطلب را اعلام می کند نه از طریق سبب. سبب انجام واجب است و مسبب حصول غرض. فقط تعبیر که فرق کرده است، در عوض سبب، مسبب را طرح می کند که غرض باشد. این تعریف فرق فنی با تعریف شیخ انصاری ندارد. مباشرت و مقدمه حرام را دیروز اشاره کردیم که خود شیخ انصاری هم فرمود که به وجهی هم برمی گردد به قصد قربت.

اما تعریف محقق نائینی مشیر به منشأ قصد قربت است

اما تعریف محقق نائینی که فرموده بود واجب توصلی یک امر لازم دارد و واجب تعبدی دو تا امر. شما با یک دقت بسیار کوتاهی می توانید به دست بیاورید که قصد قربت و عدم قصد قربت برگرفته از یک امر و دو تا امر است. محقق نائینی منشأ قصد قربت را بیان می کند. منشأ قصد قربت امر دوم است اما واقع بدنه خود عمل این است که قصد قربت در تعبدی شرط است و در توصلی شرط نیست هرچند منشأ تعبدی دو تا امر و منشأ توصلی یک امر. محقق نائینی به منشأ قصد قربت توجه کرده است. در حقیقت منشأ قصد قربت با خود قصد قربت از لحاظ معیاری فرق نمی کند. بنابراین فقط منشأ قصد قربت یک نکته تحقیقی و تحلیلی است که دقت می طلبد و خود قصد قربت یک تصور سطحی را هم بیشتر نمی خواهد. با یک تصور سطحی می تواند یک محقق به دست بیاورد که قصد قربت در امتثال واجب توصلی شرط نیست و قصد قربت در امتثال واجب تعبدی شرط است.

نتیجه بحث

نتیجه بحث این شد تعریف ماهیات حقیقه به بیان جنس و فصل بستگی دارد اما تعاریف عناوین اعتباریه به وسیله معیار تحقق عنوان صورت می گیرد. در این جا هم معیار تحقق عنوان توصلی عدم اشتراط قصد قربت و معیار تحقق عنوان تعبدی اشتراط قصد قربت است، امر دوم کامل شد.

امر سوم: فرق بین واجب توصلی و غیری

امر سوم: فرق بین واجب توصلی و واجب غیری.

نسبت بین واجب غیری و توصلی

شیخ انصاری (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید فرق بین واجب توصلی و غیری و فرق بین واجب نفسی و تعبدی اعم و اخص من وجه است. از نسب اربعه عموم و خصوص من وجه است. شرح مسئله: درباره واجب توصلی و واجب غیری ماده اجتماع واحد داریم و مادتین افتراق داریم. اما ماده اجتماع عبارت است از غسل ثوب متنجس که این جا هم این واجب توصلی است و قصد قربت نمی طلبد و هم این واجب غیری است برای صلاه است. ماده افتراق از طرف واجب غیری عبارت است از غسل جنابت که وجوبش غیری است. فقط واجب غیری است اما واجب توصلی نیست چون قصد قربت لازم دارد. ماده افتراق از طرف واجب توصلی عبارت است از وجوب وضع میت در قبر مستقبلا، واجب است گذاشتن میت را در قبر در حالت استقبال، این واجب واجب توصلی است که قصد قربت نمی خواهد اما غیری نیست خود این عمل واجب است نه برای چیز دیگر. نسبت اعم و اخص بین واجب توصلی و واجب غیری معلوم شد.

۱- (۱) . مطارح الانظار، شیخ انصاری، صفحه ۵۹.

نسبت بین واجب تعبدی و نفسی

اما نسبت عموم و خصوص من وجه بین واجب تعبدی و واجب نفسی: ماده واحده اجتماع دارد و مادتین افتراق، اما ماده اجتماع طبق مثال شیخ انصاری عبارت است از صلاه و صوم. هم واجب نفسی است و هم تعبدی. ماده افتراق از طرف واجب نفسی مثل رد سلام، که این واجب واجب نفسی است اما تعبدی نیست و قصد قربت نمی طلبد. اما ماده افتراق از طرف واجب تعبدی که تعبدی هست اما نفسی نیست. مثل تیمم که خود تیمم واجب تعبدی است و بدون قصد قربت نمی شود اما نفسی نیست. نسبت بین واجب توصلی و غیری و نسبت بین واجب تعبدی و نفسی بیان شد و مثال ها هم تقریبا بیان شد.

سوال:

جواب: ما خواستیم بگوییم ماده افتراق از طرف واجب نفسی که واجب نفسی است اما تعبدی نیست، رد سلام واجب نفسی است خودش واجب است، اما تعبدی نیست و قصد قربت نمی خواهد. بنابراین امر سوم که فرق بین این دو تا عنوان بود هم کامل شد.

اقسام تعبدی و توصلی

امر چهارم: تقسیم واجب توصلی. محقق نائینی (۱) قدس الله نفسه الزکیه بحث تعبدی و توصلی را مفصل بیان می کند. سید الاستاد (۲) قدس الله نفسه الزکیه مطلب را بیان می کنند، می فرمایند توصلی دو قسم است: قسم اول آن است که واجب به توسط فعل غیر مکلف امتثال شود. مباشرت شرط نیست مثل ادای دین. اگر کسی دین مکلفی را اداء کند، دین اداء شده است و مباشرت خود مدیون شرط نیست. قسم دوم واجب توصلی عبارت است از واجبی که امتثال آن مشروط به قصد قربت نیست. این دو قسم را که گفتیم، می فرمایند نسبت بین این دو قسم اعم و اخص من وجه است. ماده اجتماع و دو تا ماده افتراق: اما ماده اجتماع همان مثال معروف غسل ثوب متنجس که هم به فعل غیر امتثال می شود و انجام می گردد و هم قصد قربت نمی خواهد. اما ماده افتراق از طرف قسم اول که به فعل غیر انجام می شد، مثل رد سلام واجب که سلام واجب می گوییم یعنی سلام مکلف مسلمان. رد سلام که واجب است، فقط توصلی قسم دوم است که قصد قربت نمی خواهد اما با فعل غیر انجام نمی شود. کسی به شما سلام داده، کسی دیگر از طرف شما رد سلام بکند کافی نیست و با فعل غیر انجام نمی شود. اما ماده افتراق از طرف قسم اول مثل وجوب صلاه قضاء بر ولد اکبر، این قصد قربت لازم است. وجوب قضاء صلوات واجبه بر ولد اکبر. در این مورد فقط واجب توصلی قسم اول است که بوسیله فعل غیر انجام می شود اما بدون قصد قربت انجام نمی شود. نسبت را بین این دو تا قسم گفتیم. اقسام گفته شد. امر چهارم هم تمام، رسیدیم به امر پنجم.

۱- (۲) . اجود التقریرات، محقق نائینی، صفحه ۱۰۰ تا ۱۱۷.

۲- (۳) . مصباح الاصول، محقق خویی، جلد ۱، صفحه ۱۹۶ تا ۱۹۸.

اقسام و تعاریف حقیقی و اعتباری

سوال: این دو تا قسیم همدیگر نیستند و در مقابل هم قرار نمی گیرند.

جواب: اقسام، تعاریف کلا بین امور اعتباری و امور حقیقی فرق می کند. آن اشیاء و اقسامی که دارای هویات واقعیه هست، هر قسمی قسیم دیگری است و آن اشیاء و اموری که اعتباری است، با یک وصفی یک خصوصیتی، یک قسم از یک قسم دیگر جدا و متمایز می شود. این نکته اگر به ذهن تان سپردید در این وادی دیگر به مشکل برنمی خورید. آن که در منطق خوانده بودید مربوط بود به امور حقیقیه و واقعیه.

امر پنجم معنای قصد قربت

امر پنجم که عبارت است از تعریف قصد قربت. شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه قصد قربت را مؤکدا این طور معنا می کند، می فرماید قصد قربت یعنی انجام عمل بداعی امر.

قصد قربت دو وصف را در بطن خود دارد

این که قصد قربت شد، همین قصد قربت دو تا عنوان دیگری را در بطن خودش دارد:

۱. تعبدیت.

۲. اخلاص و نفی شرک.

لذا الان شما به طور تحقیقی معنای تعبدیت یا عبادت یا اخلاص ضد شرک را فقهیا توجه کنید. از لحاظ فقهی آن عملی که از سر اخلاص محقق می شود عبارت است از عملی که به داعی امر خدا باشد. داعی امر و انگیزه کار، امر خداست. چرا نماز می خوانید؟ امر خداست. چرا روزه می گیرید؟ امر خداست. و اگر داعی امر خدا نبود، پدر و مادر به من می گوید نماز بخوان، می خوانم. مدرسه می گوید باید نماز بخوانی و الا اخراجت می کنیم، اگر داعی غیر از امر خدا امر دیگری بود، این عبادت عبادت دیگر نیست، این دیگر عبودیت نیست و این جا اخلاص نیست و شرک است. شما خوانده اید که شرک می تواند شرک خفی باشد. یک وقت آدم خودش نستجیر بالله انگیزه درونی دارد، حرکت می کند برای این که خودش را خوب نشان بدهد مشغول ذکر و دعا و نماز می شود، داعی ریاست، شرک خفی است. بنابراین ما عبادت را دقیق بفهمیم که برای ما مهم است، چرا مهم است؟ برای این که یک القاءات تصوفی گاهی در فقه وارد می شود ناخواسته، و برای مؤمنین مشکل ایجاد می کند. گفته می شود که شرک یا ریاء در حدیثی است مثل مورچه سیاه شب تاریک روی نمد سیاه، راه برود که قابل رؤیت نیست، ریاء اینگونه است. عمل هم اگر ریایی بود، باطل است. پس اخلاص کار ناممکن است. یک حدیثی را هم گفته بودیم المسلمون کلهم هالکون الا العالمون تا الا المخلصون بعد و المخلصون فی خطر عظیم. گفتم این حدیث سند ندارد یکی از داده های تصوف است. اگر این حدیث درست باشد عبادت برای بشر ممکن نیست. خدا که اخلاص خواسته و ما امروا الا لیعبدوا الله مخلصین خدا امر به غیر مقدور که نمی کند، اما اخلاص به آن سبک و سیاقی که معنا شده است بگیریم،

اخلاص و عبودیت ممکن نیست. معنایی که شیخ انصاری برای قصد قربت اعلام می کند که بگیرید و معنای درستی است، این است که عمل و عبادت به داعی امر خدا انجام بگیرد. داعی غرض نفسانی یا تحمیل از بیرون نباشد، فقط داعی امر خدا باشد که این عبادت است و این اخلاص است. اخلاص همین است، فقط به توسط امر خدا. دیگر اخلاص یک چیزی نیست که تصوفی فکر کنیم که چه باشد که ما هنوز نرسیده ایم و آن مخلصون هم در خطر عظیم. بنابراین حتی آن مورچه سیاه، حدیث اخلاقی است. یادتان است فرق بین حدیث اخلاقی و حدیث احکامی؟ حدیث اخلاقی مدلول مطابقی مراد نیست. تعبیر بلاغی کنایی است. کنایه از شدت مطلوب است، کنایه از فضیلت بالا- یا کنایه از توجه بیشتر. مدلول مطابقی در روایات اخلاقی مراد نیست و تعابیر کنایی است. بنابراین معنای قصد قربت فعلا- تا این حد معلوم شد. اما از صاحبنظران تعاریف دیگری هم برای قصد قربت آمده است که ان شاء الله ارائه می کنیم و آخرش برمی گردد به همین که شیخ انصاری فرموده است.

تحقیق تکمیلی درباره معنای قصد قربت ۹۲/۰۷/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

تحقیق تکمیلی درباره معنای قصد قربت

گفته شد که مرحوم شیخ انصاری (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید قصد قربت این است که ان یکون الداعی الی ایجاد العمل فی الخارج هو الامر. داعی برای انجام عمل عبادی در خارج امر خدا باشد. این معنای قصد قربت است.

نظر شیخ انصاری و صاحبنظران اصولی

بعد از شیخ انصاری صاحبنظران اصول محقق خراسانی، میرزای نائینی، سیدنا الاستاد و غیرهم همین معنا را تایید فرموده اند که قصد قربت یعنی ایجاد عمل به داعی امر.

جمع آراء این شد که انجام عمل عبادی به داعی امر

منتها عباراتنا شتی و حسنک واحد. این مطلب با تعابیر متعددی اعلام می شود داعی امر، قصد امتثال، قصد امر، قصد قربت، قصد طاعت، این تعابیر کلا در یک محور هستند که عبارت است از انجام عمل عبادی به داعی امر. معنای فقهی و اصولی قصد قربت و تعبد این شد.

روایات اخلاقی و معنای اخلاص

دیروز اشاره کردیم که معنای قصد قربت یعنی عبودیت و عمل عبادی یعنی تحقق اخلاص. به عبارت دیگر داعی امر اخلاص و اخلاص عمل انجام عمل به داعی امر. این جا یک اشاره ای شد که در نصوص اخلاقی و یا در بیانات خطابی گفته می شود که تحقق اخلاص بسیار کار دشوار و سختی است و بعضی از روایات را هم اشاره کردیم، البته روایات اخلاقی که آن قدر درباره تحقق اخلاص شدت لحن به کار برده اند که گویا سرزدن اخلاص کار محالی باشد یا محال عادی. گفتیم و کامل کنیم، فقها اخلاص کار بسیار ساده است، آن که می گویند اخلاص بسیار کار سخت و دشواری است، رنگ تصوف دارد. تصوف مسلک یأس آفرین و ناامید کننده است، فقه یعنی امیدواری، فقه یعنی امید. از لحاظ فقهی اخلاص داعی امر، و داعی امر اخلاص. و ما امروا الا لیعبدوا الله مخلصین عبادت به قصد امر می شود مخلصین که همان عبادت است و همان اخلاص. بلکه با ضرس قاطع می توانیم اعلام بکنیم یک مطلبی را که برای شما تازه باشد و آن این است که اخلاص کار دشواری نیست، شرک کار دشواری است. برای این که هر چیزی که مطابق فطرت آدم باشد، برای آدم آسان و گواراست. دلچسب است و دلنشین است و ساده و آسان است. هر چیزی که خلاف فطرت آدم باشد تحمیل است، سخت است، دشوار است. شرک خلاف فطرت آدم است، اخلاص مقتضای فطرت آدم است، به اصطلاح فلاسفه اخلاص و عبودیت مقتضای حرکت طبعی انسان است، حرکت طبیعی. مثل این که انسان در زمین هموار یا سراشیب راه می رود، کشش طبیعتا وجود دارد، یک کشش طبیعی وجود دارد. اما شرک و نفی اخلاص حرکت قصری است، برخلاف مسیر حرکت آب شنا کند. این مطلبی بود

که کامـل شـد، تتمه ای از دیروز. در این قسـمت از بحث به این نـتیجه رسـیدیم که شـیخ انصـاری به عنوان علم اصول دربـاره معنـای قصـد قربت بیـان شـان فعلاـ مورد تاییـد همه صـاحبنظران است منتها تعابیر مختلف در این رابطه همه با هم به یک معنا اشاره دارنـد که عبارت اند از انجام عمل به داعی امر. قصد امر می گویید، قصد امتثال می گویید، قصد قربت می گویید، فرق نمی کند.

ص: ۱۴

۱- (۱) . مطارح الانظار، شیخ انصاری، جلد ۱، صفحه ۶۰.

فرق بین نیت و قصد قربت

یک نکته توضـیحی نیت با قصد قربت چه فرقی دارد؟ مرحوم شـهید ثانی (۱) می فرماید نیت یک امر بسـیط و واحدی است، فقـط اراده انجـام کار و عزم به سوی عمل است. اجزاء نـدارد اما قربت غایت عمل عبادی است. پس با این توضـیح این مطلب هم برایمان روشن شـد که نیت نماز که می شود مباشـرتا قصـد قربت پشت سر آن می آیـد، گاهی اختلاط می شود، فکر می کنـد که نیت همان قصـد قربت است. دو تا نکته است. نیت است و بلافاصـله قصـد قربت. نیت یعنی قصـد می کنیـد که همین نماز را بخوانید و این نماز را قربه الی الله، به قصد امتثال امر یا به داعی امر.

سوال:

جواب: نیت قصـد است، قصد به انجام عمل، قصد بدون متعلق که نیست، قصد می کنید انجام عمل را منتها تا قصد کردید این انجـام عمل را می گوییـد قربه الی الله که این می شود قربه الی الله. متن مسالک: النیه امر بسـیط و القربه غایه المتعبـد به، شـرح دادم گفتم که نیت و قصـد امر خیلی بـا هم نزدیـک است و گـاهی خلط پیش می آیـد، فکر می کنـد آدم که نیت نماز همان قصـد امتثال است. نیت نماز با قصد امتثال مباشـرت دارد و با هم پیوسـته است. این نماز را انجام می دهم به داعی امر خدا. این نماز را انجام می دهم، نیت است و به داعی امر خـدا قصـد قربت. اما قصد قربت اگر چنانچه به داعی امر باشد با تعابیر مختلف که گفته شـد، همـان معنـای درست قصـد قربت است فقهـا و اصولاـ ولیکن در نقطه مقابل گفته می شود که عمل عبادی بغیر قصد امر هم تصویر دارد و قابل تصور است.

ص: ۱۵

۱- (۲) . مسالک، شهید ثانی، جلد ۱، صفحه ۱۹۶.

عمل عبادی به غیر قصد امر دو قسم است

و آن قسمت از معنا یعنی انجام عمل به غیر قصد امر، دو قسم است: قسم اول عبارت است از عملی که قصد امر در آن نیست اما قصد شخصی و نفسانی در آن عمل وجود دارد. این بخش از عمل می شود زیرمجموعه ریاء و شرک و باطل. برای تظاهر، برای ریاء، برای دنیا، برای ترس از مردم، این قسمت کلا زیر مجموعه شرک و باطل. اما قسم دوم از اعمال عبادی که به غیر قصد امر است، اما در ارتباط با اطاعت خداست،این قسمت را شهید و محقق خراسانی اشاره کرده اند، می فرمایند: قصد عمل، انجام عمل عبادی به قصد محبوبیت، انجام می دهم که این محبوب است، به قصد حسن که این کار خوب است و انجام می دهم، کار خوب انجام دادن آن خوب است، به قصد مصلحت که این کار را انجام می دهم فائده دارد، صوموا تصحوا، روزه می گیریم که سلامت آدم را فراهم کند. این دواعی که کلا در جهت غیر داعی امر خداست، اما در ارتباط با طاعت خداست، بریده از طاعت خدا نیست.

آثار این دو قسم

بنابراین این دو تا قسم را معرفی کنیم که چه آثاری دارد. قسم اول معرفی شد که شرک و باطل است. آیا این قسمت دوم قصد محبوبیت، قصد مصلحت، این ها هم باعث بطلان عمل است یا باعث بطلان عمل نیست. شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه با قاطعیت تمام می فرماید اگر در عمل به غیر داعی امر خدا انجام بگیرد، مجزی نیست و باطل است.

ص: ۱۶

و در این رابطه خوب است به مصدر اصلی مراجعه کنیم، به نصوص و ببینیم که درباره عبادت و نقش قصد امر چه بیاناتی و توضیحاتی آمده است. حدیث اول: محمد بن یحیی عن احمد بن محمد بن عیسی این را که می شناسید از ثقات و اجلاست. عن شاذان پدر فضل، بن خلیل قال و کتبت من کتابه باسناد له یرفعه الی عیسی بن عبدالله حدیث متاسفانه روایت مرفوعه است. سند از لحاظ فقهی و رجالی در حد اعتبار کامل نیست، منتها روایتی است در کافی و از اعتبار مّایی ابتدایی برخوردار است ولی اعتبارش چون مرفوعه است، کامل نیست. در این روایت این قسمت اش را کار داریم که می گوید عیسی بن عبد الله سوال کرد از امام صادق علیه السلام جعلت فداک ما العباده، فدایت بشوم عبادت چیست؟ قال حسن النیه بطاعه من الوجوه التی یطاع الله منها (۱) . معنای عبادت حسن نیت، یک قصد خوبی که اطاعت خدا در آن قصد مورد توجه باشد. از وجوهی که قصد طاعت در آن لحاظ شده باشد که گفتیم مؤید بر مطلب قبلی هم می شود. قصد امر، قصد امتثال، قصد طاعت، قصد قربت و قصد داعی امر، همه این ها وجوهی است که طاعت خدا لحاظ می شود. این معنای قصد قربت است. روایت دوم: علی بن ابراهیم عن ابیه عن ابن محبوب عن جمیل بن دراج که تا این جا روات از اجلاء و ثقات هستند و بحثی در صحت و وثاقت شان نیست. عن هارون بن خارجه این هم از سوی نجاشی توثیق خاص شده است. سند صحیحه است بر مبنای ما و بر مبنای سید الاستاد موثقه است چون ابراهیم بن هاشم توثیق خاص ندارد و وثاقتش به وسیله فرزندش علی بن ابراهیم است و ما گفتیم توثیق اش ثابت می شود و سند صحیحه است. این حدیث از امام صادق علیه السلام می فرماید ان العباده ثلاثه قوم عبدوا الله عزوجل خوفا فتلک عباده العبید و قوم عبدوا الله تبارک و تعالی طلب الثواب فتلک عباده الاجراء و قوم عبدوا الله عزوجل حبا له فتلک عباده الاحرار و هی افضل العباده (۲) . می فرماید عبادت سه قسم است: قسم اول گروهی عبادت می کنند خدا را به جهت خوف و ترس از جهنم رفتن، از جهنم می ترسند و عبادت می کنند خدا را، می فرماید این عبادت، عبادت بردگان است که در ترس و خوف و کیفر و جزاء و مجازات گرفتارند. و قسم دوم گروهی است که عبادت کنند خدای متعال را به جهت به دست آوردن ثواب، اجر، ثواب ابتدایی تا رسیدن به بهشت. این گروه و این عبادت عبادت اجراء است. اجراء جمع اجیرها، کسانی که اجیر هستند و کرایه ای کار می کنند، کاری می کنند به عبارت فارسی مزدبگیران، کاری می کنند تا مزد بگیرند. و قوم عبدوا الله عزوجل حبا له قسم سوم گروهی است که عبادت کنند خدای متعال را به جهت حب خدا، فقط منشأ و داعی برای عبادت حب خداست فتلک عباده الاحرار. این عبادت عبادت احرار است که عهد و پیمان با هو الموجود بست، گردنش از قید هر معبود رست، ما سوی الله را مسلمان بنده نیست، پیش فرعونی سرش افکنده نیست.

۱- (۳) . کافی، شیخ کلینی، جلد ۲، کتاب ایمان و کفر، باب عبادت، حدیث ۴.

۲- (۴) . کافی، شیخ کلینی، جلد ۲، کتاب ایمان و کفر، باب عبادت، حدیث ۵.

دو توضیح و دو سوال

ترجمه که کامل شد، معنای عبادت را که فهمیدیم، دو تا توضیح در قالب دو تا سوال، سوال اول آیا حبا لله همان داعی امر است؟ ما تا حالا گفتیم که در اصول و فقه بلا اختلاف قصد قربت انجام امر به داعی امر است. در این نص معتبر آمد که عبدوا الله حبا له این فرق کرد، داعی امر که این جا نیست، حبا له است. این سوال را که مطرح کنیم، جوابش این است که حب خدا منشأ اطاعت امر خداست. کسی که عمل را به داعی امر خدا انجام می دهد، معرفت خدا دارد، حب خدا دارد، حب خدا منشأ و رمز و راز انجام عمل به داعی امر است. آیه قرآن این مطلب را ارشاد می کند، می فرماید قل ان کنتم تحبون الله فاتبعونی، امر پشت سر حب آمد، اگر محبت حق دارید، متابعت کنید. اطاعت امر برخواسته از حب خداست. منشأ اصلی و مصدر جوشش اطاعت امر، حب الهی است پس اشاره به مصدر، اشاره دقیق تر و عمیق تر است. اما نکته توضیحی دوم، ما در قسمت اول همین بحث گفتیم که اگر عمل به غیر داعی امر باشد، شیخ انصاری می فرماید مجزی نیست. حالا اگر به داعی خوف و به داعی بهشت طلبی، طلب ثواب، عبادت انجام بگیرد، این عبادت باطل است یا باطل نیست؟ از این روایت صراحتی دیده نمی شود اما اشعاری وجود دارد که این گونه عبادت هم باطل نیست اما در مرتبه پایین تر از عبادت حقیقی و کامل قرار دارد. افضل العباده آن بود که حبا لله باشد. این دیگر افضل نیست و در مرتبه پایین تری قرار دارد. چرا؟ شرح دادیم گفتیم که انجام عمل به غیر داعی امر دو قسم است: قسم اول داعی نفسانیات است که شرک است و قسم دوم دواعی هست که ارتباط با عبادت دارد، این خوف و این طل جنت از قسم دوم است که ارتباط با طاعت حق برقرار است، بریده از طاعت حق نیست،اما یک مقدار مطالبات طبیعی و غریزی هم در آن گنجانده شده است. بنابراین این داعی در کنار داعی است، در حقیقت طاعت خداست. روح اش طاعت خداست اما طاعت خدایی که یک غرضی هم برای انجام دهنده عمل به بار آورده که می گوید بهشت بروم، می گوید از جنهم نجات پیدا کنم، نماز من که نمازی نیست، سعی کنم که فقط جهنم نروم. این ها اغراض و در حقیقت دواعی جنبی است که روح اش طاعت در شکل ارتکازی است. در شکل ارتکاز فطری، شکل فطری و ارتکازی طاعت است. چون طاعت ارتکازی و فطری وجود دارد، حکم به بطلان دلیل ندارد. اما ارزش این عبادت طبعا در سطح پایین تری خواهد بود. انواع معانی قصد قربت گفته شد که امر پنجم بود.

اما قصد وجه و تمییز

سوال: قصد وجه که می گویند این به چه معناست؟

جواب: نیت، قصد قربت، قصد وجه، قصد تمییز. قصد وجه و قصد تمییز در محدوده نیت است. نیت را گفتم قصد و عزم که از شهید ثانی گفتم برایتان که نیت عبارت است از قصد خود عمل و قربت عبارت است از غایت عمل عبادی. محقق قمی در کتاب قوانین الاصول در بحث نیت مسئله ی قصد وجه و قصد تمییز را اشاره می کند، می فرماید قصد عمل که همان نماز ظهر را می خواهید انجام بدهید، در حقیقت قصد تمییز است، یعنی این نماز ظهر را از نماز عصر جدا کنید. و قصد وجه است یعنی فقط همین جهت را الان عمل می کنم، جهت یعنی در همین جهت انجام نماز ظهر هستم. وجه و تمییز، از عناوین مربوط به نیت عمل عبادی است نه مربوط به قصد قربت.

خلاصه بحث

بنابراین این قسمت از بحث خلاصه اش این شد که قصد قربت از دید فقه و اصول بلا خلاف عبارت است از انجام عمل به داعی امر. اما انجام عمل بدون داعی امر دو قسم است: ۱. شرک، ۲. مرتبه نازله از عبادت.

امر ششم جزئیت قصد قربت، شرعی است یا عقلی

اما امر ششم: اخذ قصد قربت در متعلق امر ممکن است یا ممکن نیست؟ و جزئیت قصد قربت در صلاه، به امر شرعی است یا به حکم عقل؟ این امر ششم ماست. یعنی به توسط امر شرعی این جزئیت ثابت می شود، امر شرعی دارد یا به توسط حکم عقل. در این باره که قصد امر جزء عبادت هست، اگر از تسالم چیزی بالاتر داشتیم می گفتیم، جزء ضرورت فقهی است که قصد امر جزء عبادت است. در این بحثی نیست. اما بحث این است که اخذ این قصد قربت و جزئیت این قصد قربت از طریق شرع به اثبات می رسد یا از طریق عقل.

ص: ۱۹

اشکال دور و خلف

شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه شاید طبق تتبع اولین کسی که این اشکال را طرح فرموده است شیخ انصاری باشد که می فرماید قصد قربت در متعلق امر امکان اخذ ندارد. اخذ قصد قربت در متعلق امر ممکن نیست. اشکالش هم واضح است. دور است و خلف. می فرماید که قصد امر طبیعتا بعد از امر می آید، بعد از خود امر. امری آمده باشد وانگهی آن امری که آمده است، قصد بشود. متعلق امر در چه زمانی است؟ در زمان قبل از صدور امر، شی ای باشد،عملی باشد به عنوان متعلق تا امر نسبت به آن عمل صادر بشود. پس یک متعلق قطعا قبل از امر لازم است، زمان متعلق قبل از زمان صدور امر است. و زمان قصد امر بعد از زمان صدور امر است. این مقدمه را که گفتیم با این وضوح، اشکال واضح است که شما اگر قصد امر را در متعلق امر قرار بدهید، مستلزم تقدم شئ بر نفس شئ می شود. قصد امر که بعد از امر بود، باید قبل از امر باشد تا متعلق بشود، تا امر به آن تعلق بگیرد. بنابراین گفته می شود که اگر قصد امر در متعلق امر قرار داشته باشد، مستلزم دور یا خلف است. حالا ما دو اصطلاح را به کار می بریم، می گوییم مستلزم دور و مستلزم خلف، یک قضیه می شود دو تا محال روی آن بیاید، دور هم محال است و خلف هم محال است. ما می گوییم هم یعنی صاحبنظران می گویند هم مستلزم دور است و هم مستلزم خلف. بدانیم همین دور و خلف اگر همین اخذ قصد امر را در متعلق امر به لحاظ واقع در نظر بگیریم، می شود خلاف واقع. چون قصد امر قبل از امر خلاف واقع است. اگر همین قصد امر را قبل از امر به اعتبار واقع در نظر بگیریم، می شود خلاف واقع و خلاف واقع شرح خلف است. خلف یعنی خلاف واقع. و اما اگر همین قصد امر را در متعلق امر در ارتباط با توقف قصد امر به صدور امر در نظر بگیریم که قصد امر توقف دارد به صدور امر، اگر همین قصد امر را از لحاظ توقف قصد امر به خود امر در نظر بگیرید می شود دور. پس به لحاظ واقع نگری خلف است و به لحاظ توقف قصد امر به خود امر می شود دور. بنابراین اخذ قصد امر در متعلق امر به وسیله امر شرعی کاری است ناممکن. این اشکالی است از شیخ انصاری و درست و قوی و متین. بقیه و تتمه امر جلسه بعد.

تعبدی و توصلی بودن صیغه امر ۹۲/۰۷/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعبدی و توصلی بودن صیغه امر

تحقیق تکمیلی درباره امکان اخذ قصد قربت در متعلق امر

در این رابطه بحث شـد و گفته شد که بر اساس محظوری که وجود دارد (تقدم شـیء بر نفس شـیء) قصد قربت در متعلق امر قابـل اخـذ نیست. برای توضـیح این بحث، به این نکته توجه کنیم که واجبات به اعتبار تعلق امر به آن، دو گونه تقسـیم دارنـد. گونه اول انقسامات اولیه واجب که عبارت است از: تقسـیم واجب بعنوان ذاتِ عملِ واجب، با توجه به خصوصیات و اوصاف، قبل از تعلق امر. مثل تقسـیم صـلاه به صلاه ذات السوره، صلاه فاقده السوره، صلاه رکعتین و صلاه اربع رکعات. این تقسیمات که در حـد زیادی است، با لحاظ هر وصف و هر خصوصـیتی تقسـیم می شود، قبل از تعلق امر به آن واجب است. یعنی به آن واجب امر تعلـق نگرفته است. آن متعلـق بعنـوان یـک عمـل، دارای اقسـامی است که به آن انقسامـات اولیه می گوییم. تمـامی خصوصـیات و اوصـافی که در مجموعه انقسامـات اولیه واجب وجود دارد، در متعلق امر قابل اخـذ است. گونه دوم، انقسامات ثانویه واجب که بعد از تعلق امر، یک اوصافی تولید و حادث می شود: صلاه با قصد قربت، صلاه با قصد وجه، صلاه عن علمٍ، صلاـه عن جهـلٍ. این انقسامـات ثـانویه، هر جزیی که بـاعث تحقق قسم از اقسـام می شود، هیـچ کـدام در متعلق امر قابـل اخذ نیست. چرا؟ چون قصـد قربت و قصد وجه و علم به متعلق و جهل به متعلق اوصافی است که بعد از امر می آید، اگر {آنها را} در متعلـق امر قرار بـدهیم لاـزمه اش این می شود که چیزی که بعـد از امر می آیـد را، قبـل از امر قرار داده ایم و همـان دور و خلـف است. که بگوییـد فرق بین دور و خلـف چه بـود؟ فرق دور و خلـف مـا را به مغلطه نیانـدازد که گـاهی میگـوییم خلف گاهی میگوییم دور. همین مثال: داعی امر اگر متعلق امر باشـد، توقف به امر دارد. امر، توقف به داعی امر دارد که در متعلَقش باشـد. به لحـاظ توقـف می شود دور: توقف موقوف بر موقوف علیه. امـا به لحـاظ واقع اگر بنگریم می گوییم داعی امر که در متعلق امر قرار بگیرد که قبل از امر خلاف واقع است. به اعتبار واقع اگر بنگریم که یک لنگه خلاف واقع است می شود خلف. خلاف واقع یعنی خلف.

ص: ۲۱

محقق خراسانی می فرمایـد که اخـذ قصـد قربت در متعلق امر یا اخـذ داعی امر در متعلق امر امکان نـدارد بـدو دلیل: دلیل اول همین دور و خلف بود که گفتیم. دلیـل دوم: تکلیف به غیر مقـدور. به این معنـا (البته با آسان سازی)که می فرمایـد اگر داعی امر متعلق امر باشد قبل از امر است و داعی امر قبل از امر که وجود ندارد معدوم است. تکلیف به معدوم، تکلیف به غیر مقدور است. چون چیزی نیست که مکلف آن را انجام بدهـد. امر شـده به چیزی که وجود نـدارد. با این دو دلیل، اخذ قصد قربت در متعلق امر، نـاممکن است. بنابراین قصـد قربت در عبادات، به حکم عقل شـرط است. از طریق امر شـرعی ممکن نیست. بعـد از اینکه محقق خراسانی این دو دلیل را با این استحکام و متانت اقامه می کند، آنگاه به اشکالاتی اشاره می کند

اشکالات و پاسخها:

درباره دو دلیلی که اقامه شد خود محقق خراسانی تحت عنوان «ان قلت» ها پنج اشکال مطرح می کند و جواب آنها را هم بیان میفرماید.

اشکال اول:

اشکال اول گفته می شود که قصد امر در متعلق امر، اگر قبل از امر در نظر گرفته شود، اشکال دارد به شرط اینکه منظور از قصد امر، قصد واقعی و فعلی امر باشد. یعنی قصد امر فعلی که قبل از امر، یک قصد امر فعلی وجود داشته باشد، این مستلزم دور است. اما ما چه می گوییم؟ ما می گوییم قصد امر تصوری قبل از امر در متعلق امر اخذ می شود. این که اشکالی ندارد. للآمر ان یفرض و ینوی قصد الامر قبل ما صدر منه امر. تمام. مثلا نظیر علت غائی. علت غائی چگونه است؟ علت غائی یک امر تاثیر گذار است اما علت غائی، تصور علت در آینده است. این مدرسه را می سازید برای اینکه طلاب بعداً اینجا درس بخوانند. علت غائی فعلاً تصوری است اما تاثیر گذار است. کاری ممکن و عقلائی است. بنابراین داعی امر را آمر می تواند تصور کند: امری که می کنم مکلف را نسبت به صلاه و بعد از صلاه تصور می کنم که داعی امر که می آید و محقق می شود، الان همان داعی امر تصوری، متعلق امر باشد. دوری نیست. پس داعی امر در متعلق امر قبل از امر ممکن است، منتها در شکل تصوری. این اشکال دور را حل کرد و کنار گذاشت.

ص: ۲۲

اشکال دوم :

اما اشکال دوم مربوط می شود به دلیل دوم که تکلیف به غیر مقدور بود. می فرماید درباره تکلیف به غیر مقدور باید به یک نکته توجه کنیم و آن این است که قدرت مکلف بعنوان شرط از شرائط عامه قطعا مسلّم است. شکی در آن نیست اما کِی؟ قدرت مکلف در حین امتثال شرط است نه در حین جعل. اشکالی که شما می کنید، اینجا اشکال متوجه مقام جعل می شود که مکلف در حین جعل قدرت ندارد. تکلیف به معدوم است. بله در حال جعل قدرت ندارد چون در حال جعل داعی امر جا ندارد و وجود ندارد. اما در مقام امتثال، امر که آمد داعی امر هم که بوجود آمد، مکلف قدرت دارد. قدرت در مقام امتثال کافی است و قدرت نسبت به تکلیف در مقام جعل لازم نیست. با این دو اشکال هر دو دلیلی که گفته شده بود به بن بست رسید و از کارآیی افتاد. محقق خراسانی (قدس الله نفسه الزکیه) در مقام جواب فقط جواب از اشکال دوم را بیان می کند. شرّاح، محققین {اولاً فهم متن کاری است فوق العاده سنگین. متن کفایه جزء معقّداتش همین قسم است. کفایه سنگین هست ولی جاهایی از آن دیگر معقد است این قسمت هم جزء معقدات است} شرّاح بالا- پایین و کم و زیاد، گفته اند که محقق خراسانی گویا اشکال اول را پذیرفته است که داعی امر تصوری را می شود متعلق امر قرار داد و {فقط} جواب اشکال دوم را بیان می کند. اما اگر خوب دقت کنیم خدا توفیق دهد که ما روح مطلب را بفهمیم اینطور برداشت می کنیم که با جواب از اشکال دوم، اشکال اول هم جوابش را می گیرد. ظاهر امر این است که محقق خراسانی جواب اشکال دوم را بیان می کند. می فرماید اخذ قصد قربت در متعلق امر الی الابد غیر مقدور است در مقام جعل و در مقام امتثال. در مقام جعل که گفته شد: تکلیف به معدوم تکلیف به غیر مقدور است. اما در مقام امتثال هم کار ناممکنی است چرا؟ برای اینکه صلاتی که بر فرض، مقید به قصد امر، بعنوان مامور به در اختیار داریم، این مامور به ما مرکب است، قید و مقید: مقید ذات صلاه است قید قصد قربت است. اما در مقام عمل یک توجه بکنیم و آن این است که خود صلاه را بعنوان عمل عبادی که عبادت هست، باید با قصد امر انجام بدهیم. خود صلاه را باید به قصد امر، امرِ متعلق به خود صلاه، انجام دهیم. باید به قصد امر انجام دهیم. به قصد کدام امر؟ امری که متعلق به خود صلاه است. این را که فهمیدیم، همین جا با یک حمله مختصری اشکال رفع می شود: صلاه امر ندارد. چرا؟ چون امر آمده است به «قید و مقید». صلاه آمده برای مرکب از مقید و قید، خود صلاه امر بخصوص ندارد. پس محال است عبادتی را بدون امر، با داعی امر انجام دهیم. پس در مقام امتثال هم با داعی امر نمی توانیم صلاه و عبادت را انجام دهیم چون امر ندارد. خوب دقت کنید {کفایه با شما به سادگی صحبت نمی کند. تعبیرات خیلی معقّد است}. ساده مطلب روشن شد اشکال رفع شد اشکال که رفع شد ایشان اشکال سوم را مطرح می کند.

اشکال سوم:

اشکال سوم این است که ممکن است بگوییم صلاه و قصد قربت که مجموعا اجزاء یک مرکب هست، امر منحل می شود به انحلال اجزاء و صلاه هم جزئی از اجزاء مرکب است امر ضمنی دارد. ان شاء الله در بیان نظر سید الاستاد می گوییم که امر منحل می شود امر به مرکب منحل می شود به عدد اجزاء آن مرکب. مثلا امر به صلاه منحل می شود به امر به سوره، به رکوع، به سجود، به تشهد. آن امرهای جزئی انحلالی شامل همه اجزاء مرکب می شود. بنابراین می گوییم در این مرکب امر منحل می شود و صلاه که جزء مرکب است، امر ضمنی دارد. پس شما که فرمودید که صلاه امر ندارد امر دارد اما امر ضمنی. این اشکال را که محقق خراسانی مطرح می کند با یک دقت مختصری { مشخص می شود که} جواب می دهد از این اشکال. می فرمایند که این اشکال وارد نیست. برای اینکه ترکیبات دو قسم است: ترکیب اتحادی و ترکیب انضمامی. در مثال، ترکیب اتحادی در صمدیه خوانده بودید که بعلِبک اصلش دو قسم است الان ترکیب شده است ترکیب اتحادی دیگر انضمامی نیست دو چیز با هم منضم نیست «یک کلمه» شده است: بعلبک. یا ترکیب، ترکیب انضمامی است که «نسبت» وجود دارد مثل شط فرات . یک «معنا» است اما ترکیبش ترکیب انضمامی است. انضمام پیدا است: شط فرات. در اینجا می فرماید که اجزاء به دو قسم است یا اجزاء تحلیلیه است یا اجزاء انضمامیه است. در اجزاء انضمامیه امر منحل می شود. مثل امر به صلاه منحل می شود به امر به سوره به رکوع به سجود. چون رکوع و سجود در عین ترکیب، هویت استقلالی ضمنی خودش را دارد. اما در اجزاء تحلیله که عبارت است از اجزائی که در وجود، یک حقیقت است حقیقت واحده، اما با تحلیل عقلی قابل تجزیه است. مثلا انسان یک حقیقت است دارای جزئی نیست اما اگر تحلیل بکنیم می گوییم حیوانٌ ناطقٌ. جنس و فصل اجزاء تحلیلیه است و اجزاء تحلیلیه قابل تجزیه نیست و استقلال ضمنی ندارد. امر نسبت به اجزاء تحلیلیه منحل نمی شود. بنابراین قید و مقید، مقید صلاه است، قید قصد قربت است، قید نسبت به مقید در خارج یک حقیقت است. دو حقیقت نیست. تجزیه اش تحلیلی است به تحلیل عقل است. در خارج چه می بینید یک حقیقت می بینید. وجودش واحد است بنابراین می فرمایند صلاه واجب بوجوبٍ نفسيٍ واحدٍ فی الخارج. و اما تجزیه بر اساس تحلیل عقلی، تجزیه در امر ایجاد نمی کند. این جواب از اشکال سوم بود.

اشکال چهارم :

اشکال چهارم می فرمایند که اگر اشکال بشود که اگر قصد قربت بعنوان شرط باشد، اشکال ممکن است چرا؟ چون شرط در رابطه با مشروط، قید و مقید است. ترکیب، ترکیب قید و مقید می شود. جدایی بین قید و مقید همان تجزیه برگرفته از تحلیل عقلی است. اما اگر گفتیم که قصد قربت (به تعبیر محقق خراسانی) شطر است. جزء است نه شرط. قصد قربت شرط نیست. جزء صلاه است. جزء که بشود، فرض کنیم جزئی می شود مثل سوره مثل رکوع و امر به مرکب، امر به اجزائه بأسرِه است. تمام اجزاء آن مرکب مامور به هستند. همانطوری که سوره مامور به است چون جزء است، قصد قربت هم مامور به می شود چون جزء است. بنابراین صلاه هم کل اجزاء، خود صلاه مامور به است چون جزء است، قصد قربت هم مامور به است چون جزء است. میشود اجزاء یک مرکب. می فرماید اگر اینطور بگویید خیلی به سادگی مطلب حل می شود. بنابراین امر منحل شده است و به قصد قربت هم تعلق می گیرد، اما در شکل امر ضمنی. محقق خراسانی از این اشکالِ نسبتا دقیق، دو جواب داده است جواب اول مختصر ولی کمی سنگین است. جواب اول این است که قصد قربت در متعلق امر، از زاویه دیگری غیر از زاویه دور ، محال است. چطوری محال است؟ برای اینکه قصد یعنی قصد امر، عبارت است از اراده و اراده امر غیر اختیاری است در اوامر خواندیم در بحث جبر و اختیار خواندیم. اراده امری غیر اختیاری است اگر به اراده دیگر وابسته باشد: لَتَسَلسَلَت. بنابراین می گوییم اراده به اراده دیگر وابسته نیست. هر چیزی که به اراده وابسته نبود می شود غیر اختیاری. رمز و راز اختیاری بودن این است که پشت سرش اراده قرار داشته باشد. خود اراده که پشت سرش اراده دیگر قرار ندارد طبیعتا می شود غیر اختیاری. امر اگر تعلق بگیرد به اراده، تعلق گرفته است به امر غیر اختیاری. اصولاً ـ فقهاً قطعاً شارع به امر غیر اختیاری به هیچ وجه تکلیف نمی کند. امر به عمل غیر اختیاری از سوی شارع صادر نمی شود که امر نسبت به عمل غیر اختیاری می شود خارج از قدرت. این اولا. دقت کنید خیلی دقیق است. ثانیا اگر داعی امر در متعلق امر باشد، می شود متعلق امر داعی امر. یک جزئش داعیِ امر. و از طرف دیگر خود امر چیست؟ داعی است. امر، داعی به عمل است داعی به سوی عمل است. اینکه وجدانی است. امر داعی به سوی عمل است و داعی امر هم متعلق امر که بود چه می شود؟ اتحاد داعی و مدعو. و این محال است. اتحاد داعی و مدعو. که به تعبیر محقق خراسانی شیء داعی به داعَویت نفس خودش است. آن تعبیر داعی به داعویت نفس خود، با ساده سازی شد اتحاد داعی و مدعو که محال است. بنابراین این اشکال چهارم هم وارد نیست .

اشکال پنجم:

اشکال پنجم و آخرین اشکال می فرماید که اگر اشکال بشود که همه این ادله ای که شما بیان کردید که عبارت بود از دور و خلف و تکلیف به غیر مقدور، در صورتی است که ما نسبت به عبادت، {فقط} یک امر داشته باشیم اما اگر در باره عبادت دو امر داشته باشیم محظوری ندارد . یک امر نسبت به خود صلاه، یک امر جداگانه نسبت به داعی امر. مولا یک بار گفته است صلوا، بار دوم صل مع قصد القربه. اشکالی ندارد. امر دوم که دیگر داعی امر وجود دارد چون امر آمده است. امر دومی که متعلق به قصد امر است بعد از امر است و قصد امر واقعیت دارد. اینکه اشکالی ندارد شما تمام اشکالتان مربوط می شد به آن صورتی که یک امر داشته باشیم. اما اگر در عبادت دو امر بود اشکالی وجود ندارد و امر دوم هم قطعی است. چرا چون می بینیم غرض آمر غرض شارع مقدس، به امر اول و امتثال امر اول حاصل نمی شود. صل بگوید، بدون قصد قربت، صلاه را انجام دهید بدون قصد قربت، غرض آمر حاصل نمی شود. چون غرض شارع حاصل نمی شود باید امر دوم بیاید. شیخ انصاری (۱) قدس الله نفسه الزکیه از بیانات ایشان استفاده می شود می فرماید امر دوم را ممکن است از عمومات استفاده کنیم . مطلب بسیار عالی است. بنده حقیر دنبال این بودم که این امر دوم را از کجا پیدا کنیم. در ضمن کلمات ایشان برخوردم. به ذهن خود حقیر هم می آمد که باید ازعمومات باشد. شکر خدا دیدم که شیخ فرموده است از عمومات. استفاده می شود عموماتی که: «و ما امروا الّا لیعبدوا الله مخلصین» می توانیم استفاده کنیم که عبادت باید به قصد امر باشد این یک امر کلی است. بعد از صدور امر را هم شامل میشود. بنابراین پس از اینکه دو امر داشتیم هیچ مشکلی در کار نیست. دو امر که مشکل را قطعا حل می کند. سوال ذهنی شما محققین را که در اینجا گیر داشتید که امر دوم کجاست گفتیم امر دوم از عمومات است. این اشکال که گفته شد اشکال پنجم محقق خراسانی می فرماید که این اشکالِ شما یا ردّ شما بر ادله ما، اساسی ندارد. اولا در اوامر عبادیه (طبق تحقیق میدانی به اصطلاح شما که در اصول به آن می گوییم شهادت وجدان. که شهادت وجدان مساوی است با تحقیق میدانی.) طبق تحقیق میدانی می بینیم اوامر متعلق به عبادات {فقط} یک امر دارد، دو امر ندارد. این ماییم و این تحقیق میدانی . بروید دو امر را پیدا کنید اگر امر دوم باشد سمعاً. اجمالش را بگویم فردا کاملش را می گوییم . و اما ثانیا اگر هم امری باشد ارشادی است. ان شاء الله نوع ارشاد، اقسام ارشادی، تحقیق مطلب برای فردا.

۱- (۱) . مطارح الانظار، شیخ انصاری، صفحه ۶۰ تا ۶۳.

توصلی و تعبدی بودن صیغه امر ۹۲/۰۷/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: توصلی و تعبدی بودن صیغه امر

ادامه بحث درباره تصور امر دوم نسبت به قصد قرب

در ضمن اشکالها و پاسخها، محقق خراسانی فرمودند که اشکال دور و تکلیف به غیر مقدور، در صورتی است که ما بگوییم که عبادت یک امر دارد. اما اگر گفتیم که عبادت دارای دو امر است مشکلی ندارد. یک امر به خود عمل عبادی تعلق می گیرد، امر دوم به قصد قربت: گفته می شود «صلِّ» و «تقرّب الی الله» دو امر است. اگر عمل عبادی دو امر داشته باشد، نه اشکال دور است نه اشکال تکلیف به غیر مقدور. این اشکال را که محقق خراسانی در قالب ان قلت مطرح می کند بعد جواب می دهد می فرماید که این توجیه درست نیست اولاـ و ثانیا. اما اولا: بالوجدان در عبادات و توصلیات یک امر بیشتر نداریم فحص کنید تحقیق میدانی کنید می بینید عبادات مامور بها یک امر دارد. حتی در این جهت فرقی بین تعبدی و توصلی نیست. همان یک امر راکه توصلی دارد همان یک امر را تعبدی دارد فرقش این است که در مرحله مثوبت یعنی از جهت ثواب و اجر، عبادت وقتی ثواب و اجر دارد که با قصد قربت انجام بشود اما توصلی در عین حالی که توصلی هست اگر بخواهد ثواب و اجری بدست بیاورد، در توصلی هم باید قصد قربت بشود این در مثوبت. و لیکن در مخالفت، امر تعبدی اگر قصد قربت نداشته باشد مخالفت است. صلاه را بجا بیاورید بدون قصد قربت، این اطاعت نیست مخالفت امر است اما در توصلی خیر، عمل را بجا آورده اید ولو غفلتاً بدون قصد قربت، اطاعت انجام می شود و مخالفت در امر توصلی به ترک واجب است. خود واجب را یعنی خود اداء دین را مثلا اگر ترک کنید مخالفت شده است اما قربه الی الله نیت نکنید اشکال ندارد. این توضیح اضافی بود. روح جواب این است که اولا امر تعبدی و توصلی در جهت اعلام حکم، هر دو یک امر هستند یعنی وحدت دارند به این معنا که امر تعبدی هم امر واحدی است امر توصلی هم امر واحدی است. دو امر نداریم. این اولا. و ثانیا اگر فرض کنید که امر دیگری در کار هست فرض کنیم که غرض مولاـ حاصل نمی شود. عمل عبادی است. یقین داریم به حکم عقل که به مجرد انجام عمل، غرض مولا حاصل نمی شود در این صورت که یقین داشته باشیم که غرض مولا بوسیله انجام ذات عمل حاصل نمی شود، عقل ما حکم می کند که قصد قربت شرط است. قصد قربت یا قصد امر را عقل بالضروره وارد می کند در عمل. باید عبادت با قصد امر انجام بشود. در این فرض که حکم عقل بدین صورت و به این وضوح باشد نیاز به صدور امر شرعی نسبت به قصد امر نداریم. چون قصد امر را از کجا بدست آوردیم؟ احراز کردیم که غرض مولا فقط به انجام دادن عمل حاصل نمی شود. باید عمل با قصد قربت انجام شود تا غرض مولا {حاصل شود.} بعد از کامل کردن غرض مولا به توسط قصد قربت، عقل ما کشف می کند که قصد قربت در عبادت دخیل است. این کشف قطعی عقل از قصد قربت و دخل آن در عبادت، برای ما کافی است. نیاز به این نداریم که از سوی شرع امری بیاید و بگوید یجب علیکم قصد القربه. این آخرین فرمایش محقق خراسانی شد. محقق خراسانی بعد از اینکه این مطلب را اعلام فرمودند می فرمایند {اینکه} تعبدی نیاز به قصد قربت دارد قطعی است و این نیاز تعبدی به قصد قربت در اصول یک ضرورت است چون در ابتدا معنا کردیم تعبدی یعنی انجام عمل با قصد امر، به داعی امر. این معنای تعبدی است در برابر توصلی که معنا کردیم انجام ذات عمل بعنوان یک

فعل خارجی. قصد امری عبودیتی در کار نبود این نکته جزء تعریف ماهیتی تعبدی است. ماهیت تعبد مرکب است از دو چیز:

ص: ۲۷

۱- ذات عمل

۲- قصد امر.

این ماهیت عبادت است و اشتراط قصد قربت در عبادت مورد اجماع است مورد تسالم است مورد ضرورت است و بطور کل فهم این بخش، یعنی مجموعه عبادات را از مجموعه توصلیات جدا کنیم اینها بر اساس فحص ابتدایی فقهی برای ما روشن می شود. ما در فقه که مراجعه کنیم می بینیم احکامی است بعنوان افعال خارجی. افعالی که اثرات وضعی برای خودش دارد مثل تطهیر. یک واقعیتی است و افعالی است که اثر خارجی اثر وضعی ندارد اعتبار محض شرع است. فقط به امر شارع اعتبار یافته است. این سری از افعال که محض اعتبار شرع است، می شود تعبدیات. اعمال و افعالی که واقعیتهای عملی است آثار وضعی دارد ادای دین، انقاذ غریق، طهارت و نجاست اینها آثار وضعی است و با انجام خود عمل، اثر مترتب است. اینها می شود توصلیات. بنابراین ماحصل امر این شد: تعبدی را که شناختیم قصد قربت که جزء ماهیت بود برای تعبدی. وجوبش و تحققش قطعی است و بلا۔ اشکال. اما طریق اخذش از طریق خود امر به عبادت ممکن نیست که دور است و خلف است و تکلیف به غیر مقدور. بنابراین عقلاً به حکم عقلی استقلالی این قصد امر وارد بدنه عبادت می شود این ماحصل فرمایش محقق خراسانی بود.

آراء صاحبنظران دیگر اصولی درباره اخذ قصد امر در عبادت

در رأس این مجموعه شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه (۱) می فرماید تعبدی نیاز به دو بیان دارد و توصلی نیاز به یک بیان دارد در تعبدی یک بیان فقط طلب است طلب خود عمل. بیان دیگر مربوط می شود به قصد امر. به همین مقدار اینجا اکتفا می فرمایند نکته ای را دیروز گفتیم ما این امر دوم را که قائل بشویم در تقدیر بگذاریم که نمی شود، منتظر بمانیم که نمی شود، امر دوم کجاست؟ از ضمن بیانات شیخ انصاری استفاده می شود که می فرمایند امر دوم از عمومات استفاده می شود عمومات متعلق به عبادت که در شکل قضیه حقیقیه، عبادت را می گوید اگر عبادت را خواستید انجام دهید اطاعهً لامر الله که از جمله این عمومات می تواند «و ما امروا الا لیعبدوا الله مخلصین له الدین» (۲) باشد این ما امروا که عبادت می شود الا لیعبدوا امر عبادی لیعبدوا عبادت، مخلصین قصد امر: عمومات. هیکل و ساختار عبادت از این عمومات بطور اجمال بدست می آید این فرمایش شیخ انصاری که فرمایش خوبی است.

ص: ۲۸

۱- (۱) . مطارح الانظار، شیخ انصاری، صفحه ۶۱.

۲- (۲) بینه/سوره۹۸، آیه۵

نظر محقق نائینی ، متمم جعل و راههای حصول آن

نظر دوم بعد از شیخ انصاری که خیلی در بین صاحبنظران اصول عصر اخیر جایگاه بلندی دارد رأی محقق نائینی (۱) قدس الله نفسه الزکیه است. ایشان اولا تصویر و توجیه محقق خراسانی را رد می کند می فرماید اگر گفته شود که حکم عقل در این جا کافی است، این قول قابل التزام نیست چرا؟ برای اینکه کار عقل، ادراک حکم شرع است. شئون عقل تشریع و صدور حکم نیست. به این عبارت می گوید: عقل شارع نیست، مُدرِک است. اراده شرع را درک می کند، به عقلِ تنها نمی شود استناد و اکتفا کرد. عقل که کافی نبود می رسیم به مرحله بعدی می گوییم جعل اولی شرعی که آمده است و تعلق گرفته است به عمل عبادی. این جعل اول و امر اول. این جعل اول را ما باید ملاحظه کنیم ببینیم جعل اول کامل است یا کامل نیست. اگر بر فرض کامل بود که حرفی نداریم اما اگر کامل نبود دیدیم جعل اول فقط شامل ذات عمل می شود. جعل اول قصد امر را نمی تواند فرابگیرد. باید اقدام کنیم به جعل دوم تحت عنوان متمِّم جعل که اصطلاح محقق نائینی است بنابراین ما در اثر متمم جعل قصد امر را با ذات عمل ضمیمه می کنیم و هیچ اشکالی ندارد زمینه کاملا آماده است و نیاز قطعی است و امر دوم متمم جعل است. در آن شکل که در یک حالتی که در حقیقت دو امر ضمیمه می شود و یک امر کامل به حساب می آیند. این توجیهی است بسیار متین و دقیق که فضلای حوزه اگر بخواهند در اصول مهارت کافی بدست آورند تقریرات محقق نائینی را مطالعه کنند که فوق العاده متین و عالی است. البته لقب مفهوم ندارد نفی بقیه تقریرات نمی شود. متمم جعل از عقل که نیامد از کجا می آید؟ متمم جعل با فحص و تحقیق از دو طریق میسور است. گاهی در موارد خاصی مثل بعضی از احکام حج، امر دوم یا متمم جعل آمده درمواردی است. و در مواردی که متمم جعل نیامده است از عمومات استفاده می کنیم و در موارد نادری که متمم جعل بر فرض از عمومات هم اطلاع نداشته باشیم یا شک در شمول عمومات داشته باشیم باید بگوییم مشکل از عدم احاطه ما است ما نرسیدیم قطعا هست علم اجمالی داریم که هست ولی ما به آن نرسیده ایم. این توجیه هم توجیه مشهوری است در عصر اخیر در عصر تجدد اصول که گفتم تطور اصول از زمان شیخ انصاری است و تجدد اصول بعد از محقق خراسانی و محقق نائینی است بعد از عصر تجدد اصول این رأی، رأی مشهوری است

۱- (۳) . اجود التقریرات، محقق نائینی، جلد ۱، صفحه ۱۱۶.

نظر سید الاستاد و امام خمینی: امکان اخذ قصد امر در متعلق امر

اما سید الاستاد می فرماید بر خلاف آنچه گفته شد از شیخ انصاری محقق خراسانی و محقق نائینی که همه در یک مطلب مشترک بودند که اخذ قصد امر در متعلق امر ممکن نیست فرق این بود که شیخ انصاری می فرمود به امر دوم محقق خراسانی می فرمود به حکم عقل محقق نائینی فرمود متمم جعل اما در یک محور و حدت آراء وجود داشت و آن این بود که اخذ قصد امر در متعلق امر ممکن نیست. سیدنا الاستاد و همچنین امام خمینی قدس الله نفسه الزکیه می فرمایند که اخذ قصد امر در متعلق امر کار ممکنی است. بعکس ذاک استعملوه فانتبه. اما سیدنا الاستاد (۱) این مطلب را بیان می کند در عین حال که آشنا هستید از هنرهای بحثی سید این است که مطلب را واضح بیان می کند اما این مسیر عبور از یک گردنه صعب العبور است این توجیه سیدنا الاستاد یک مقدار سنگین است. برای فهم رأی ایشان نکاتی را در نظر بگیرید تا بعد از توضیح نکات، رأی ایشان اعلام شود. نکته اول: امر به مرکب منحل می شود به عدد اجزاء آن مرکب. مثلا صلاه ۱۱جزء دارد امر به صلاه امر استقلالی در مقام فعلیت و امتثال، منحل می شود به عدد اجزاء: یازده امر جزئی. حمد یک امر دارد سوره امر دارد رکوع امر دارد منتها به شرط اینکه این اجزاء را که انجام می دهید قصد انجام اجزاء دیگر را داشته باشید. قصد استقلال، مجوز شرعی ندارد کشیده می شود به تشریع. این یک نکته. نکته دوم امر به مرکب، امر استقلالی است هم به حسب واقع هم در اصطلاح اصول. به این می گوییم امر استقلالی. مستقلا تعلق می گیرد به صلاه مثلا. این امر استقلالی است. اوامری که تعلق می گیرد به اجزاء پس از انحلال، می شود اوامر ضمنیه. امر به سوره در حقیقت یک امر ضمنی است. امر به رکوع یک امر ضمنی است. این دو نکته، نکته سوم صلاه و قصد قربت یک ماهیت مرکبه است. عمل عبادی یک عمل مرکب است منتها مرکب لازم نیست ده جزء داشته باشد دو جزء هم کافی است ما فرض می کنیم در اینجا عمل عبادی مرکب است از دو جزء. یک جزء خود عمل خود صلاه. جزء دیگر، قصد امر یعنی قصد قربت. این عمل عبادی مرکب از دو جزء است. این را هم در نظر گرفتیم و بعد از اینکه این سه نکته را درنظر گرفتیم و کنار هم قرار دادیم می گوییم امری که نسبت به صلاه آمده است امری مرکب است نکته چهارم بدست می آید امری که نسبت به صلاه آمده است امری مرکب است و امر مرکب در مقام جعل و انشاء است. امر ضمنی در مقام امتثال و فعلیت است. امر به صلاه و قصد قربت در مقام جعل امر به مرکب است و در مقام امتثال، خود ذات صلاه یک امر ضمنی دارد برای خودش، قصد امر باز یک امر ضمنی برای خودش دارد چون جزء مرکب بوده است. این را که گرفتیم حالا با این چند نکته مطلب اینطور اعلام می شود می فرمایند قصد امر در متعلق امر اخذ شده است منتها قصد امر ضمنی. متعلق امر ما چه می شود؟ ذات صلاه است و قصد امر ضمنی. این دو جزء است متعلق امر. خود امر ما نسبت به عبادت امر استقلالی است. پس در صورتی که خود امر به عبادت امر استقلالی بود، متعلق امر، امرِ ضمنی بود توقف شیء بر نفس شیء نیست. جدا شد. متعلق جدا شد. یک دغدغه کوچک را حل کن و کامل. این امر ضمنی خوب بعد از امر استقلالی می آید دیگر از آن تولید می شود. می گوییم در مقام جعل، مولا امر ذهنی تصوری را متعلق امر قرار می دهد. صلاه را با قصد امر ضمنی انجام بدهید. قصد امر ضمنی ای که تصور می شود که بعد از امر به صلاه، آن امر ذهنی خواهد آمد. تصور می شود. در مقام جعل تصور کافی است. متعلق امر چه شد؟ ذات امر و قصد امر ذهنی ای که بعد از تعلق تکلیف به صلاه خواهد آمد. آن امر ضمنی، وجود ذهنی دارد و قابل تصور است قبل از امر استقلالی به خود صلاه. در جمله کوتاه در صورتی که امر و متعلق امر دو تا بشود، دیگر از قلمرو دور و توقف شیء بر نفس شیء و تکلیف به غیر مقدور براحتی فاصله گرفته می شود. متعلق امر ما، صلاه با قصد امر ضمنی. خود امر، امر استقلالی که متعلق است به صلاه و قصد امر ذهنی. این مطلب دقیقی بود

که با آسان سازی فوق العاده گفته شد

۱- (۴) . محاضرات فی الاصول، محقق خویی، جلد ۱، صفحه ۵۲۳ تا ۵۲۷.

شرح نظر امام خمینی

امام خمینی (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید که درباره اخذ قصد امر در متعلق امر، اشکالی که می کنید اصلا اشکال اساس ندارد چرا؟ برای اینکه می فرماید تصور متعلق قبل از صدور امر، تصور متعلقی که در مستقبل تحقق پیدا می کند و مطابق با واقع است در آینده، این تصور متعلق قبل از صدور امر است. قبل از صدور امر، شما متعلق امر را تصور می کنید در صدور امر، تصور متعلق قبل از امر کافی است. ساده مثلا می گویید صل مع قصد القربه یا می گویید صل فی الوقت. فرق ندارد. وقت هم الان نیست اما تصور می کنید وقت را در آینده. تصوری که در آینده مطابق واقع باشد، این تصور درستی است. تصور متعلق امر قبل از امر آن تصوری که در آینده مطابق واقع باشد، برای تعلق امر کافی است و در این فرض، می گوییم که قصد قربت، قصد امر، قبل از امر تصور می شود و تصورش قبل از تعلق امر، یک واقعیتی است. امر ممکنی است. مثل اینکه وقت را برای نماز قبل از صلّ فی الوقت تصور کردیم این وجود ذهنی تصوری، قبل از صدور امر برای تحقق تعلق امر کافی است. وجود تصوریِ قصد امر، قبل از امر است و می تواند متعلق قرار بگیرد و هیچ گاهی دور و خلفی درکار نیست بنابراین بر اساس رای امام و رای سیدنا الاستاد، اخذ قصد امر در متعلق امر یک کار ممکنی است و بنابراین ما می گوییم همان قصد امری که در عبادات شرط است، توسط خود امر عبادات در متعلق امر اخذ می شود با این فرق که بر اساس رای سیدنا الاستاد قصد امر ضمنی اخذ شده است که تحقیقی و تحلیلی است بر اساس رای امام خمینی خود متعلق تصور شده است که وجود تصوری متعلق، قبل از امر است. این امر ششم مقدماتی هم کامل شد امر هفتم مقدماتی عبارت است از بیان نحوه تقابل. تقابل بین اطلاق و تقیید از چه باب و چه محراب است؟

۱- (۵) . مناهج الوصول، امام خمینی، صفحه ۲۶۲ و ۲۶۳.

بررسی نوع تقابل اطلاق و تقیید ۹۲/۰۷/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بررسی نوع تقابل اطلاق و تقیید

امر هفتم از امور مقدماتی: بررسی نوع تقابل بین اطلاق و تقیید

اطلاق و تقیید دو عنوان متقابل است این دو عنوان که با هم تنافی و تقابل دارند تقابل این دو از چه نوع است؟ در منطق و فلسفه انواع تنافی را تقابل می گویند و بعد می فرمایند که تقابل چهار قسم است مرحوم حاجی در منظومه می گوید که «قدکان من غیریهٍ تقابل عرفه اصحابنا الافاضل» تقابل یعنی تنافی بین مفاهیم و وجودات را اصحاب فلسفه به چهار قسم تقسیم کرده اند

چهار قسم تقابل از دید منطق و فلسفه

۱- تقابل ایجاب و سلب: که عبارت معروفش تقابل تناقص است که عبارت است از تنافی بین وجود و عدم. لایجتمعان و لایرتفعان

۲- تقابل تضاد: که تنافی بین امرین وجودیین است. لایجتمعان و لیکن یرتفعان. مثال معروف و عامیانه اش آب و آتش

۳- تقابل عدم و ملکه: که این تقابل هم در حقیقت عبارت است از تنافی بین وجود و عدم اما با شرط قابلیت محل. که محل برای هر دو قابلیت داشته باشد

۴- تقابل تضایف: که عبارت است از وجودیین متضایفین. هرکدام اضافه به دیگری دارد و تصور هریکی مستلزم تصور دیگری است مثل ابوت و بنوت. اینها هم لایجتمعان و لیکن یرتفعان. این چهار تا معروفند.

تنافی مثلین و متخالفین در اصول

در منطق و فلسفه آن چهار تا را داریم ولی در بحثهای ضمنی مخصوصا در اصول، بحث از تنافی بین مثلین و متخالفین هم به میان می آید. تنافی بین مثلین عبارت است از: منافات بین دو شیء کاملا مثل هم، هر دو وجودی. منافات دارند یعنی با هم متحد نمی شوند مثل دو ستون. مثلین است. این دو ستون تحت شرایط هشت گانه باضافه شرط وحدتِ مرتبه، شرایط نه گانه، باضافه وحدت حمل، شرایط دهگانه، دو ستون یکی نمی شود. اما متخالفین در اعراض است دو عرَض متخالف مثل سیاهی و سفیدی. سیاهی و سفیدی روی یک صفحه کاغذ کنار هم قرار می گیرد. {اما}جمع نمی شوند یعنی سفید در عین حالی که سفید است در همان حال سیاه نمی شود اما هردو در یک موضوع جمع نمی شوند و گفته می شود نه تنها فرق بین ضدین و متخالفین ذاتی و عرضی بودن است، (ضدین ذاتی اند دو امر وجودی بالذات، متخالفین عرض اند دو عرض هستند این فرق جوهری است). مضافا بر این در اصول گفته می شود که متخالفین قابل جمع هم هستند شما رنگ سفید و رنگ سیاه را می

توانید کاملا با هم ترکیب کنید رنگ سومی بشود واقعش ترکیب شدن آن دو تا است. پس یک فرق جوهری دارد که گفتیم و یک فرق «تحلیل اصولی» که اشاره شد این تقابلها را که مقدمتا گفتم، صاحبنظران اصول درباره تقابل بین اطلاق و تقیید اختلاف نظر دارند.

ص: ۳۲

سه نظر صاحبنظران اصول درباره تقابل اطلاق و تقیید

بطور عمده سه نظر به ثبت رسیده است

۱- نظر مشهور، ایجاب و سلب : مشهور این است که تقابل بین اطلاق و تقیید، ایجاب و سلب است: قید و عدم قید. وجود و عدم. این حرفی است که مشهور بر آن است

۲- عدم و ملکه : شیخ انصاری (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید تقابل بین اطلاق و تقیید عبارت است از تقابل عدم و ملکه محقق خراسانی (۲) هم در کتاب کفایه الاصول می فرماید که تقابل بین اطلاق و تقیید تقابل عدم و ملکه است.

محقق نائینی (۳) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید تقابل بین اطلاق و تقیید، عدم و ملکه است. شیخ و محقق خراسانی و محقق نائینی بر یک نظرند. اما سیدنا الاستاد (۴) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید تقابل بین اطلاق و تقیید تقابل تضاد است. نه آن است که محقق خراسانی و شیخ انصاری می گویند که عدم و ملکه باشد. اشاره ای به توضیح این دو رای که {با آنها}کار داریم. خلاصه توجیه شخ انصاری و محقق خراسانی و محقق نائینی این است که تقابل بین اطلاق و تقیید، عدم و ملکه است چون اطلاق و تقیید از لفظ بیرون می آید، محل دارد. (اولا عدم و ملکه باید محل داشته باشد و ثانیا آن محل برای هر دو قابل باشد.) اطلاق و تقیید محل دارد که لفظ و بیان است و این دو، هم برای اطلاق قابلیت دارند هم برای تقیید قابلیت دارند بنابراین تقابل بین اطلاق و تقیید تقابل عدم و ملکه است اما خلاصه توجیه سیدنا الاستاد این است که تقابل اطلاق و تقیید در حقیقت رویارویی دو لحاظ وجودی است. اطلاق و تقیید را که ما خلق نمی کنیم اطلاق و تقیید از سوی شارع لحاظ می شود بنابراین دو لحاظ است یا لحاظ تقیید است یا لحاظ اطلاق است هرکدام از آن لحاظها هم وجودی است دو لحاظ وجودی متخالف می شود متضاد. و این دو لحاظ هم بطور طبیعی در مقام ثبوت است. در مقام ثبوت هم اهمال ممکن نیست.

ص: ۳۳

۱- (۱) . مطارح الانظار، شیخ انصاری، صفحه ۶۰ و ۶۱.

۲- (۲) . کفایه الاصول، آخوند خراسانی، جلد ۱، صفحه ۱۴۵.

۳- (۳) . اجود التقریرات، محقق نائینی (ابوالقاسم خویی)، جلد ۱، صفحه ۱۱۳.

۴- (۴) . اجود التقریرات، محقق نائینی (ابوالقاسم خویی)، جلد ۱، صفحه ۱۱۳.

عدم امکان اهمال در مقام ثبوت

این را شنیده اید که در مقام ثبوت اهمال ممکن نیست. اگر اهمال بشود اغراء به جهل می شود. شارع می خواهد تکالیف را تنظیم و تصویر کند. آنجا اگر چیزی را مهمل بگذارد نقض غرض است و منافات دارد با مقام بیان و می شود اغراء به جهل. مردم را نستجیر بالله به طرف جهالت کشاندن است. طریقه شرع و شارع، کشاندن مردم به سوی هدایت است نه به سوی جهالت. سرّ این مساله که می گویند اهمال در مقام ثبوت، از حکیم محال است، این است که برایتان گفتم. این آراء در مورد نوع تقابل بود. در این امر پنجم عنوان بحث این است که مقتضای اطلاق صیغه امر، وجوب تعبدی است یا وجوب توصلی؟ چون صحبت از امر است این را عنوان می کند برای رسیدن به این مطلب. هفت امر مقدماتی مطرح شد که هر کدام در حقیقت یک مطلب اصلی بود بعد از اینکه این هفت امر را کامل کردیم عنوان اصلی ما این است: مقتضای اطلاق صیغه امر وجوب تعبدی است یا وجوب توصلی ؟

مقتضای اطلاق صیغه امر وجوب تعبدی است یا وجوب توصلی

در این رابطه باز هم برای توضیح و آشنایی بیشتر به اصطلاحات عنایت کنید. اقسام اطلاق را یک نگاه داشته باشیم

اقسام اطلاق

بطور کلی اطلاق به اعتبار متعلق و به اعتبار منشأ اطلاق به چهار قسم تقسیم می شود

۱- اطلاق لفظی که گاهی به آن اطلاق قولی یا مقولی گفته می شود

۲- اطلاق مقامی که گاهی به آن اطلاق حالی گفته می شود

۳- اطلاق افرادی

۴- اطلاق احوالی

توضیحی گذرا درباره اقسام اطلاق

قسم اول که عبارت است از اطلاق لفظی، لفظی باشد قابلیت عموم داشته باشد مثل لفظ جنس: لفظ بیع که یک لفظ جنس است قابلیت عموم داشته باشد (این مقدمه المقدمه است مقدمه مقدمات حکمت است وانگهی مقدمات حکمت بنابر مشهور دو تا و بنابر مسلک محقق خراسانی سه تاست مقدمه سوم که محقق خراسانی اضافه می کند: عدم وجود قدر متیقن در مقام تخاطب). این مطلب که گفته شد معنای اطلاق لفظی روشن شد مثل احل الله البیع که بیع می شود مطلق به اطلاق لفظی. اما اطلاق مقامی عبارت است از اطلاقی که در قالب لفظ و بیان نیست. دقت کنید. این مطلب را در کتابها شرح نمی دهند. اطلاق مقامی بیان و لفظ ندارد. شرط اطلاق مقامی بیان و لفظ نیست. خود عمل است. خود عمل باشد کجا؟ در مقام بیان وظیفه شرعی. اگرمولا وظیفه شرعی را بیان کند در قالب عمل، عملا وظیفه را بیان کند و در مقام بیان وظیفه باشد هر مقداری که عملا ارائه فرمود به همان مقدار اکتفا می شود. شک در زائد بوسیله اطلاق مقامی رفع می شود. پس معیارش دو چیز است:

۱- مقام بیان وظیفه

۲- بیان وظیفه در قالب عمل.

مثال معروفش را که استادنا العلامه شیخ صدرا قدس الله نفسه الزکیه برایمان در نجف می فرمود صحیحه حماد بن عیسی (۱) از امام صادق علیه السلام. حماد از امام صادق ضمن حدیث طولانی، افعال صلاه را عملا می طلبد. آقا نماز به چه صورت است؟ می فرماید وجود مبارک آقا ایستاده شد صاف، نیت کرد، حمد و سوره خواند، رکوع رفت سجود، دیگر خوش به حال حماد. با همان دیدن امام صادق با آن وضعیت، تمام دنیا و آخرتش را بیمه کرد چشم شد نورانی، روح شد نورانی نعیماً له. خدا ان شاء الله برای ما توفیق دهد که به قد و بالای امامان یکبار هم که شده است ان شاء الله نگاه کنیم. در این صحیحه حماد، امام صادق علیه السلام تمام افعال صلاه را برای حماد عملا آموزش داده است. نماز این است. هر مقداری هر چیزی که امام در عمل ارائه نفرموده باشد بر اساس اطلاق مقامی منتفی است. شیخنا العلامه می فرمودند اطلاق مقامی از لحاظ موارد بسیار نادر است. یعنی اتفاق نمی افتد. بسیار به ندرت اتفاق می افتد. در مجموع با یک توضیح اضافی فرق بین اطلاق لفظی و مقامی را تکرار کنم. یک نکته اش را در نظر بگیرید که از تقابل تقابل یا در کنار هم قراردادن اطلاق لفظی و اطلاق مقامی استفاده می شود یک نکته اصلی وجود دارد و آن این است که در اطلاق لفظی، مولا ـ در مقام بیانِ تمام شرایط و اجزاء و خصوصیات مربوط به متعلق امر است. متعلق امر را بطور کامل شرح می دهد. اجزاء شرایط و خصوصیات. این اطلاق لفظی است. در مقام بیانِ شرح تمام خصوصیاتِ متعلق امر است. این نکته اصلی اطلاق لفظی اما در اطلاق مقامی مولا در مقام بیان کامل غرض شرعی است. به متعلق مساسی پیدا کند یا نکند، مقصود اصلی نیست. مقصود اصلی بیان تمام غرض مولا است.

این می شود اطلاـق مقـامی. این نکته اصـلی را بـا آن دو نکته که گفتم ضـمیمه کنیـد فرق اطلاق مقامی با اطلاق لفظی کاملا روشن می شـود. دو قسم اصـلی اطلاـق که گفته شـد که اطلاـق لفظی و اطلاـق مقـامی بـود امـا دو قسم دیگر هم در توضـیح مثالی {بیان می شود}: اطلاق احوالی و اطلاق افرادی.

ص: ۳۵

۱- (۵) . وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۴، باب افعال صلاه ، باب۱ ، حدیث ۱.

اطلاق احوالی و اطلاق افرادی

در اطلاق احوالی معیار این است که متعلق خطاب فردِ خاص باشد بدون هیچ قیدی. مقام بیان است و متعلق خطاب فرد مشخص و معینی است، اما بدون ذکر هیچ حالتی. مثل اکرِم احمد. مقام بیان است متعلق خطاب شخص و فرد معین است منتها بدون ذکر هیچ خصوصیات. بنابراین احمد را اکرام کن وقتی درس می خواند موقعی که راه می رود اطلاق در همه احوال فراگیر و شامل است. همه حالات را می گیرد. این می شود اطلاق احوالی. اما اطلاق افرادی عبارت است از اینکه مولا در مقام بیان است و خطاب تعلق دارد به طبیعت عمل، متعلق، طبیعت است نه فرد. به عبارت دیگر جنس در برابر عموم، یعنی کلمه ای که در ادبیات به آن جنس می گوییم، نه جنس فلسفی بلکه جنس ادبیاتی و بلاغی. یعنی قابل صدق بر کثیرین است لفظی که جنس است یا به عبارت دیگر «طبیعت شیء» متعلق خطاب قرار می گیرد مثل اعتق رقبةً که رقبه، رقبه خاص نیست، جنس است، اطلاق دارد اطلاق افرادی است متعلق خطاب، طبیعت است. اطلاق، افرادی است. شامل می شود همه افراد رقبه را. رقبه مومنه و کافره در هر حالت و هر احوال و خصوصیات و شرایط که باشد. این چهار قسم را که فهمیدیم وارد بدنه بحث شویم

محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید که درباره اطلاق صیغه امر و دلالت آن بر تعبدیت و توصلیت، ما در این مورد اطلاق لفظی نداریم. چرا؟ می فرمایند اطلاق و تقیید، عدم و ملکه بود و گفتیم که تقیید ممکن نیست اخذ قصد قربت در متعلق امر ممکن نیست بنایراین تقیید امکان ندارد و تقابل اطلاق و تقیید که از باب عدم و ملکه بود در صورتی که تقیید ممکن نباشد اطلاق ممکن نیست. عمی و بصر نسبت به دیوار زمینه ندارد. چون دیوار قابلیت ندارد. عمی و بصر از باب عدم و ملکه است باید محل، قابل باشد. عبادت و افعال مامور به شرعی که در حقیقت عبارت است از بیانات و خطابات مربوط به وظایف شرع. و امرش دائر بین تعبدی و توصلی است گفتیم که تعبدی یعنی داشتن قصد قربت و از آنجا که قصد قربت در متعلق امر ممکن نیست که اخذ شود، پس تقیید ممکن نیست. بیانات و الفاظ که از باب عدم و ملکه است پس اطلاق هم ممکن نیست. بنابراین اطلاق لفظی وجود ندارد. الّا، اینجا در یک الّا پنجره باز می کند برای اطلاق مقامی. الا اینکه مولا در جهت بیان غرض خودش باشد. نکته جوهری و روح اطلاق مقامی را اشاره می کند و کلمه مقام را بکار می برد تا شما محققین بفهمید منظورش اطلاق مقامی است می فرماید الا اینکه مقامی باشد. اطلاق مقامی از این جهت که مولا در عبادت در مورد خطاب به مکلفین نسبت به عبادات می خواهد غرض خودش رابیان کند در مقام بیان غرض خود که بود می فهمیم که آنچه که بود باید بیان می کرد. الان که بیان نکرده: یک عملی است وظیفه، مثلا گفته است وقف کن، مقام بیان غرض شرعی بود و تعیین وظیفه شرعی. هرچه مطالعه ودقت کردیم دیدیم که در این بیان، چیز دیگری نیامده فقط گفته است وقف کنید همین عمل است ملکیت را از خود بُبرید برای موقوف له. بیش از این دیده نمی شود و مولا هم در مقام بیان کامل غرض خود است اینجا می بینیم اطلاق مقامی، مقام بیان غرض، به ما می فرماید که شک در تعبدیت که می کنید قصد امر دخالت داشته باشد یا نداشته باشد، مقتضای اطلاق مقامی، عدم دخل قصد امر است. چون مولا در مقام بیان غرض شرعی است. تمام غرض. اگر مقصودش قصد امر بود بیان می کرد، اعلام می کرد. الان که اعلام نکرده است مقتضای اطلاق مقامی، عدم دخالت قصد امر است که مفادش می شود توصلی. مفاد اطلاق مقامی، توصلیت است و اما اطلاق لفظی اصلا جاری نیست چون که اطلاق زمینه ندارد و تحقق پیدا نمی کند. بیان ایشان را فهمیدیم اما اطلاق مقامی را با یک امّا و اگر بیان می کند

ولی صریحاً نمی فرماید اطلاق مقامی وجود دارد وانگهی بحث را می برد به سمت و سوی اصل عملی. اگر اطلاق نبود اصل لفظی در کار نبود بحث کشیده می شود به اصل عملی. ببینیم آنجا چه می شود حالا این اطلاق لفظی را محقق نائینی و سیدنا الاستاد چه می فرمایند برای فردا

مقتضای اطلاق صیغه امر ۹۲/۰۷/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مقتضای اطلاق صیغه امر

ادامه بحث درباره مقتضای اطلاق صیغه امر

گفته شد که محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه فرمودند که اصل لفظی نداریم. برای اینکه تقابل بین اطلاق و تقیید، عدم و ملکه است. هر یکی از طرفین اگر ممکن نبود طرف دیگر ممکن نخواهد بود. و ما بحث کردیم که تقیید ممکن نیست. بنابراین اطلاق هم ممکن نخواهد بود. اصل لفظی درکار نیست. بنابراین پس از اینکه گفتیم اطلاق لفظی ناممکن است اطلاق مقامی را می توان مورد توجه قرار داد. با آن شرحی که دادیم که اطلاق مقامی معنایش چه بود و فرقش با اطلاق لفظی چه بود. بعد اطلاق مقامی را اشاره می کند ولی صریحا نمی فرماید که اطلاق مقامی وجود دارد یا ندارد. گفته می شود سرّ این مسأله این است که گویا اطلاق مقامی ممکن است در این مورد زمینه و بستری نداشته باشد. چون یادمان هست که گفتیم اطلاق مقامی در مورد عمل است. فعل و عمل، زمینه اطلاق مقامی است. اینجا امر است و اطلاق لفظی است و بیان است. پس شاید اطلاق مقامی زمینه ندارد. اما احتمالا به ذهن شریفشان یک گوشه هایی از عمل ملاحظه شده است که اطلاق مقامی را اشاره فرمودند. در این رابطه گفته می شود که باید توجه کرد به مفاد هیئت و ماده.

اطلاق هیئت و اطلاق ماده

در یک کلام و بیانی که از سوی شرع صادر می شود، هم در آن بیان هیئت وجود دارد هم ماده. مثلا کلمه صلوا صلاه الظهر در این امر صلوا دو مطلب وجود دارد

ص: ۳۷

۱- هیئت: همین صیغه امر

۲- ماده : همان فعل.

این اصطلاح کوتاه را یادداشت کنید «مفاد هیئت، وجوب است. مفاد ماده، واجب». به تعبیر شیخ انصاری مدلول هیئت، طلب فعل است مدلول ماده، خود فعلی که متعلَق طلب است که خود صلاه باشد. بنابراین با این توضیحی که بین این دو مطلب داده شد ممکن است محقق خراسانی مفاد ماده را در صیغه امر ملاحظه کرده باشد که اگر مفاد ماده ملاحظه شود فعل و عمل است. بنابراین اگر اطلاق ماده را درنظر بگیریم می شود اطلاق مقامی. لفظ می گوید صلوا یعنی این هیئت امر، یک اطلاق دارد خود صلاه که در ضمن صلوا هست خود صلاه آن هم یک اطلاق دارد. صلاه مطلق صلاه. صلاتی که استفاده شده از این بیان، آن یک عمل است. ماده عمل صلاه است هیئت حکم وجوب است. مفاد هیئت وجوب است مفاده ماده واجب (عمل) است. واجب عمل است. این ماده عمل، ممکن است اطلاق داشته باشد. اطلاق ماده را اگر در نظر بگیرید بعد با همان

خصوصیات اطلاق مقامی کاملش کنیم، ممکن است ادعا شود که اطلاق مقامی جا دارد. اما خود محقق خراسانی بطور جازم اطلاق مقامی را اعلام نمی کند شاید نظر شریفشان این باشد که اطلاق مقامی بطور واضح زمینه ندارد و لفظ بیشتر خودش را نشان می دهد که زمینه، زمینه اطلاق لفظی است. یک نکته سوال و جواب عزیزی سوال فرمودند خوشحال شدیم که با این دقت بحث را دنبال می کند فرمودند که شما که اطلاق مقامی گفتید، تقابل در اطلاق مقامی هم مطرح است. پس اطلاق مقامی هم اگر عدم و ملکه شد اینجا هم به همان مشکلی که در اطلاق لفظی داشتیم بر می خوریم. مبنای محقق خراسانی تقابل عدم و ملکه بود و اگر آن مبنا اینجا هم جاری شود اطلاق مقامی هم ممکن نخواهد بود. جواب سوال ایشان این است که اطلاق مقامی در مقام عمل، فقط اطلاق است. در عمل فقط اطلاق است. تقییدی در کار نیست. طرف مقابل ندارد. یک عمل است. طرف مقابل ندارد یک عمل است که انجام می گیرد مثل صلاه در صحیحه حماد عمل انجام می گیرد در این عمل اصلا تقییدی نیست عمل هر مقدار که انجام شد فقط دو نکته لازم دارد تعلیم باشد یعنی بیان وظیفه

۱- مقام بیان

۲- بیان وظیفه عملاً.

امام سلام الله تعالی علیه مشغول نیت و قیام و قعود این را که انجام می دهد دیگر هر چیزی که انجام نداده است اطلاق مقامی می گوید دیگر واجب نیست در اطلاق مقامی زمینه برای تقیید وجود ندارد. بعد از اینکه بر مبنای محقق خراسانی اطلاق لفظی وجود نداشت از وادی اطلاق لفظی بیرون می آییم.

سوال: وقتی تقیید ندارد دیگر چرا به آن اطلاق می گوییم

جواب: اطلاق لازم نیست که قطعا تقییدی در مقابلش باشد متضایفین که نیست. بدون تقیید هم می شود گفت اطلاق. آن متضایفین است که تصور یکی نیاز دارد به تصور دیگری.

آراء دیگر صاحبنظران اصولی در مورد اطلاق صیغه امر

صاحبنظران در این رابطه نظرات مختلف و متعددی دارند که برجسته ترین آنها سه نفر اند

۱- شیخ انصاری (۱) قدس الله نفسه الزکیه این عبارت را دارد الحق الحقیقُ بالتصدیق هو ان ظاهر الامر یقتضی التوصلیه آن رای درستی که سزاوار تصدیق است، این است که ظاهر امر اقتضا می کند توصلیت را. ما باشیم و قرینه ای نباشد ضمیمه ای نباشد تصریحاتی نباشد فقط امر باشد. ظاهر امر صادر از مولای شرعی اقتضا می کند توصلیت را. برای اینکه مفاد هیئت، طلب فعل است طلب فعل است طلب متعلق امر. مثلا به شما گفت: ادّ دینک. متعلق می شود ادای دین مدلول هیئت می شود طلب فعل. مفاد هیئت فقط طلب فعل است. شما دین را ادا کردید، بعد که دین را ادا کردید و فعل انجام شد، الان اگر دوباره طلب باقی باشد می شود طلب حاصل چون فعل حاصل شده است. این خلاصه فرمایش ایشان. چه اشکالی می توان بر این نظر شیخ گرفت؟ مرحوم شیخ انصاری فرمودند که تقابل، عدم و ملکه است اگر تقابل عدم و ملکه بود شرحش را محقق خراسانی داد که دیگر زمینه برای اطلاق لفظی دیگر نیست این اشکالی است که گفته اند و جوابش را هم توجیه کرده اند از طرفی شیخ تصریح می کند که تقابل عدم و ملکه است از سوی دیگر می گوید مقتضای اصل توصلیت است. سه جواب داده شده است جواب اول را برخی از شراح داده اند که منظور از این اطلاق، اطلاق مقامی است با مبنای خود شیخ تطبیق می کند. اشاره هم می کند به فعل و طلب فعل گرچه بدان تصریح نشده است ولی با مبنای شیخ که تقابل را عدم و ملکه می داند تطبیق می کند. لذا اطلاق مقامی که بود به اشکالی بر نمی خوریم. اطلاق لفظی جاری نیست و این اطلاق اطلاق مقامی است این یک توجیه که گفته شده است حالا یرضی صاحبه ام لا یرضی و الله هو العالم.

ص: ۳۹

۱- (۱) . مطارح الانظار، شیخ انصاری، صفحه ۶۱.

سوال:

جواب : یک قاعده : اگر خلاف ظاهر قرینه داشت مطابق ظاهر است. مطابق ظاهرِ قرینه است ظهور قرینه اقوی از ظهور ذو قرینه است قرینه اش این است که شیخ می گفت تقابل، عدم و ملکه است با آن حرف، دیگر اطلاق لفظی نیست پس متعیناً این اطلاق اطلاق قولی و قابل حمل هم هست چون تصریح نکرده است که اطلاق لفظی است

این مطلب را که گفتیم توجیه اول بود. توجیه دوم: گفته می شود شیخ انصاری اصل اعلام نکرده است. اگر می گفت مقتضای اصل این است اشکال شما وارد بود. چه گفته است؟ ان ظاهر الامر یقتضی: امر مساوی با اصل نیست . نگفته است مقتضای اصل یا مقتضای اطلاق صیغه امر . ظاهر امر، منهای اطلاق، امر یک مدلول مطابقی وضعی دارد ظهور وضعی اوّلی مطابقی دارد یعنی ظهور وضعی اوّلی مطابقی امر، هر امری که باشد توصلیت است. که فقط یک دستور و یک طلب است. قصد امر در آن نیست تعبد در آن نیست این می شود ظهور امر در توصلی. بنابراین با مبنای خود ایشان مخالفتی ندارد. توجیه سومی که گفته شده است ظاهرا بهترین توجیه و مطابق با واقع باشد. شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه می فرماید ادله برای تعبدیت تمام نیست بنابراین اگر شک بکنیم، مقتضای اصل برائت، عدم اعتنا به آن شک است از آن استفاده می شود که شیخ منظورش اینجا اصل عملی است، نه اصل لفظی. اصل لفظی را قیدش را در عدم و ملکه زد و کنار گذاشت خودش تصریح می کند مقتضای اصاله البرائه، صریحا می گوید اصاله البرائه. مقتضای اصل عملی می شود. پس عزیزانی که بین کلام شیخ نتوانستند جمع کنند صفحه ۶۳ از کتاب مطارح الانظار را مطالعه نکرده اند که در آن جواب اشکال را خود شیخ اعلام می کند که منظور اصل عملی است ، نه لفظی. تا اینجا رای شیخ انصاری بود. بعد از شیخ انصاری محقق نائینی (۱) قدس الله نفسه الزکیه با همان سبک و سیاق بنای ایشان در تقابل عدم و ملکه بود بعد از شرح تقابل می فرماید اطلاقی نیست بلکه بیان، اهمال دارد.

۱- (۲) . اجود التقریرات، محقق نائینی (ابوالقاسم خویی)، جلد ۱، صفحه ۱۱۲.

توضیحی درباره اهمال

اهمال در اصطلاح اصول دو کاربرد دارد

۱- اهمال در برابر اجمال: که در این صورت گفته می شود اهمال متعلق به متکلم است و اجمال متعلق به کلام. اصطلاح دیگر، اهمال در برابر اطلاق. یک لفظ اطلاق دارد یا ندارد اهمال دارد تقیید و اطلاق دیده نمی شود اهمال دارد چیزی است که از آن اطلاق استفاده نمی شود اطلاق که استفاده نشد بیاناتی هم در این زمینه نصوصی هم هست که اطلاق ندارند مهمل هستند و بطور کلی مطلب بیان شده است نه اطلاق استفاده می شود نه تقیید. باید به جای دیگر مراجعه کرد پس از اینکه بیان اهمال داشت فقط به قدر متیقن بسنده می کنیم. شرحش را از حای دیگر بروید بدست بیاورید. می فرماید بیان و صیغه امر درباره قصد قربت، اهمال دارد پس از اینکه اهمال داشت از خود اطلاق صیغه امر، درباره قصد قربت چیزی بدست نمی آید. وانگهی اینجا که چیزی استفاده نشد ایشان اصل قصد قربت را فرمودند بروید از امر دوم یعنی متمم جعل استفاده کنیم و اما اگر شک در شیئی، جزئی یا شرطی نسبت به مکلف به داشته باشیم که در حقیقت در مثال خودمان می شود شک در دخل قصد امر. شک در دخل قصد امر داشته باشیم اطلاق لفظی درکار نیست برویم سراغ اصل عملی از اطلاق لفظی هیچ چیزی استفاده نمی شود باید سراغ اصل عملی برویم اصل عملی را در مرحله بعدی صحبت می کنیم رای محقق نائینی در یک جمله این شد که صیغه امر درباره تعبدیت و توصلیت اهمال دارد اصل لفظی نیست که ما درباره تعبدی و توصلی استفاده کنیم اما رای سوم

نظر سید الاستاد

سیدنا الاستاد (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید «لامانع من التمسک بالاطلاق و رفع القید الزائد و اثبات التوصلیه» مبنای ایشان را می دانید طبق مبنای ایشان مسیر هموار است هیچ مشکلی نداریم مبنای ایشان درباره تقابل بین اطلاق و تقیید تضاد بود وقتی تضاد بود اخذ قصد امر هم در متعلق امر ممکن بود بنابراین اطلاق و تقییدی درکار هست ما در جایی که شک در دخل قیدی داشته باشیم مقتضای اطلاق لفظی، رفع آن قید است یک امری اگر از سوی شرع بیاید مثلا ادّ دینک. شک می کنیم که در این اداء دین قصد قربت شرط است یا نیست بوسیله اصاله الاطلاق می گوییم قصد قربت شرط نیست. امری آمد گفت مالتان را در راه خدا وقف کنید ما وقف کردیم قصد کردیم که قصد انشاءِ ایقاعی مال هم تعیین شد ولی قصد قربت نکردیم شک می کنیم وقف محقق شد یا نشد اصاله الاطلاق می گوید اصل عدم دخل قصد قربت است مقتضای اصاله الاطلاق نفی قید است بر مبنای ایشان اصل لفظی جاری می شود ولی مفادش همان توصلیت است و نفی تعبدیت. نکته ای را هم اضافه می فرمایند و آن این است که می فرمایند بر فرضی که ما بگوییم تقابل عدم و ملکه است اینجا هم نتیجه همان است که ما اعلام کردیم بدین صورت که شما گفتید در عدم و ملکه استحاله تقیید، مستلزم استحاله اطلاق است. چون دیگر زمینه ندارد. در عدم و ملکه، زمینه برای هر دو لازم است. استحاله تقیید که بود زمینه برای تقیید نیست پس زمینه برای این تقابل محقق نمی شود. این بود حرف شما. ما می گوییم خیر چنین چیزی نیست استحاله التقیید تقتضی ضروره الاطلاق، نه استحاله الاطلاق. قضیه این است بعکس ذاک استعملوه فانتبه می فرماید اولا موید این مطلب بیان شیخ انصاری است که می فرماید اذا استحال التقیید وجب الاطلاق. این همین مطلبی است که ما می گوییم. بنابراین بر فرضی که عدم و ملکه باشد استحاله تقیید موجب استحاله اطلاق نمی شود. مثالهای زیادی در این رابطه ذکر می فرمایند می فرمایند تقابل بین علم و جهل تقابل عدم و ملکه است. جهل قطعا عدم است علم قطعا ملکه است قابلیت هم انسان است که قابلیت عالم بودن یا جاهل ماندن را دارد جهل و علم دو حالت عارضی انسان است و انسان برای هر دو قابلیت دارد بعد می فرماید اگر یک طرف این متقابلین محال شد طرف دیگر ضروری می شود مثال اگر بگوییم استحال تحقق العلم بجمیع المخلوقات حصول علم به جمیع مخلوقات محال است این که محال است مقابلش جهل است تحققَ الجهل بالضروره. پس انسان نسبت به جمیع مخلوقات بالضروره جاهل است پس استحاله تقیید تقتضی ضروره الاطلاق. بنابراین اصل مطلبی که فلاسفه گفته اند اصول قبولش ندارد این جزء موارد زیادی است که ایشان با تحقیق اصولی آن پیش فرضهای فلسفه را در هم می کوبد آن حرف که در فلسفه گفته شده است اساس ندارد ملاصدرا گفته است که گفته است واقع غیر از این است. استحاله التقیید تقتضی ضروره الاطلاق نه اینکه تقتضی استحاله الاطلاق. در مثالش مشخصا برایتان گفتیم بنابراین در نتیجه اولا اصاله الاطلاق اصل لفظی وجود دارد اگر هم اصل لفظی وجود نداشته باشد بر فرض تنزل حرفی که شما پشت سر مبنایتان می آورید که تقابل عدم و ملکه است و استحاله التقیید تقتضی استحاله الاطلاق اساس ندارد حسن ختام امام خمینی (۲) قدس الله نفسه الزکیه در جمله کوتاه و مختصر می فرماید مقتضی الاصل اللفظی: التوصلی ایشان هم می فرماید . بنایشان این بود که قصد اخذ امر در متعلق امر ممکن است اصل لفظی وجود دارد مقتضای اصل لفظی توصلیت است این قسمت از بحث الحمد لله کامل شد عنوان بحث بعدی ادله قائلین به تعبدیت. آن را هم تحقیق کنیم بعد برسیم به نظر نهایی.

۱- (۳) . محاضرات فی الاصول، محقق خویی، جلد ۱، صفحه ۵۴۷.

۲- (۴) . مناهج الوصول، امام خمینی، جلد ۱، صفحه ۲۸۴.

اصل در اوامر تعبدیت است یا توصلیت؟ ۹۲/۰۷/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصل در اوامر تعبدیت است یا توصلیت؟

ادله قائلین به تعبدیت یا قائلین به اصاله التعبد

گفته شد که اگر مقصود از تعبدی آن باشد که فعل و عمل شرعی مشروط به قصد قربت است، محقق خراسانی و محققین دیگر فرمودند که اخذ قصد قربت در متعلق امر ممکن نیست. اما اگر منظور از تعبدی آن معنا نباشد بلکه تعبدی عملی است که از سوی مکلف به داعی قربی انجام بشود، آن داعی قربی غیر از قصد امر باشد، قصد محبوبیت مثلا، قصد مصلحت، قصد اهلیت عبادت، اگر دواعی قربی دیگر مقصود از تعبدی باشد، اشکال از اساس منتفی است. اخذ آن دواعی در متعلق امر کار ناممکنی نیست چون از قبل امر محقق نمی شود. محبوبیت از اوصاف فعل است، و مصلحت داشتن از خصوصیات فعل است که به توسط امر ایجاد نمی شود. بنابراین آن اشکال دور و غیره از اساس منتفی است.

معنای تعبدی بودن عمل

اما گفته شد که تعبدی همان است که گفتیم. تعبدی عبارت است از عملی که با قصد قربت انجام بشود. دواعی قربی دیگر تعبدی درست نمی کند و دخل به تعبدیت ندارد. آن چه که رمز و راز تعبدیت همان است که گفته شد که فعل مشروط باشد به قصد امر. بنابراین اگر در این رابطه بعضی از صاحبنظران اصول نقد و اشکال کرده باشند که دواعی دیگر هم بر می گردد به قصد قربت، این بحث زمینه ندارد. مجرد فرض است. چون مسلما بدون هیچ اشکال تعبدی عبارت است از فعلی که مشروط به قصد امر باشد. این یک توضیح تکمیلی بود. اما ادله قائلین بر این که اصل در امر تعبدی است، اصل در مامور به تعبدیت است. به این معنا اگر یک امری بیاید و ما از خارج احراز نکنیم توصلیت یا تعدبیت را، ما باشیم و فقط امر، چه کنیم و اصل چیست؟ دلیل نداریم و قرینه نداریم تا حمل کنیم، مقتضای اصل چیست؟ صاحبنظران از شیخ انصاری تا محقق خراسانی و محقق نائینی و سیدنا الاستاد فرمودند که اصل توصلیت است اما قائلین در مقابل هم وجود دارد که این ها می گویند اصل تعبدیت است. اگر ما به یک امری بربخوریم و قرینه بر تعبدی و توصلی وجود نداشته باشد، حمل بر تعبدی می کنیم و در این رابطه ادله ای داریم که از این قرار است:

ص: ۴۳

دلیل اول بر اصاله التعبد

آیه شماره ۵ سوره بینه: و ما امروا الاـ لیعبدوا الله مخلصین له الدین از این آیه استفاده می شود که مفاد امر تعبدیت است. خلاصه توجیه در جهت دلالت این آیه این است که در این آیه حصر شده است، ما امروا الا لیعبدوا که امروا که امر است و الا لیعبدوا عبادت و عبودیت و تعبدیت. به تعبدیت تنها هم اکتفا نشده است الا لیعبدوا الله مخلصین که تاکید بر مطلب است.

مخلصین که آمد، اخلاص خالصا لله یعنی به داعی امر خدا. ظهور این آیه قابل انکار نیست. ظهور دارد بر این که مفاد امر تعبدیت است. باید عبادت به داعی امر انجام بشود. دلالت آیه که معلوم شد، جواب شیخ انصاری از دلیل اول

شیخ انصاری . مطارح الانظار، شیخ انصاری، صفحه ۶۲. قدس الله نفسه الزکیه این آیه را به عنوان دلیل اول قائلین به اصاله التعبد ذکر می کند، و بعد در پاسخ به این آیه شرح مفصلی دارند می فرماید به این مضمون که انصاف این است که تعبدیتی که از این آیه استفاده می شود، به معنای لغوی اش خواهد بود نه مطابق با اصطلاح فقه. مدعای ما این است که تعبدیت طبق اصطلاح فقه را ثابت کنیم و این آیه در نهایت تعبدیت به معنای لغوی را اعلام می کند که می شود پرستش، خدا را عبادت باید بکنند. پرستش شایسته ذات اوست. این مقدار رهاورد از آیه مدعا را ثابت نمی کند. مدعا این است که عمل عبادی باشد به این معنا که در انجام آن قصد امر شرط باشد و آیه انصاف این است که به این معنا دلالت نمی کند، این جواب شیخ انصاری. اشکال محقق نائینی و سید الاستاد به استدلال به این آیه

محقق نائینی [(۱)] قدس الله نفسه الزکیه و سیدنا الاستاد [(۲)] می فرماینـد که این آیه به دو دلیل نمی تواند تعبدیت را ثابت کند. دلیل اول این است که صدر آیه که بخوانید مربوط به مشرکین و اهل کتاب است. و با قرینه صدر استفاده می شود که معنای آیه این است که عبودیت و پرستش مختص خداست در برابر شرک و بت پرستی. قرینه سیاق این مطلب را برای ما اعلام می کنـد که عبادت برای غیر خـدا جایز نیست. شرک انحراف است و فقط پرستش خـدا حق است. این در جهت عبودیت اعمال نیست، در جهت تعبـدیت عبادات نیست بلکه در جهت بیان عبودیت در برابر شرک است. پرستش پروردگار واحد متعال در برابر بت پرستی است. و جهت آیه، جهت تعبـدی نیست بلکه جهت آیه نفی شرک است، عبودیت مخلصانه و موحدانه است. در برابر پرستش مشرکانه و بت پرستی. این اشکال اول که سیدنا الاستاد با محقق نائینی تقریبا با تغییر عبارت مطلب شان یک چیز است.

اگر معنای آیه بر اصالت تعبدیت باشد، تخصیص اکثر لازم می آید

اشکال دوم بر دلالت این آیه این است که اگر ما بگوییم مفاد این آیه تعبدیت است، تخصیص اکثر لازم می آید و استهجان تخصیص اکثر هم معلوم و واضح است آن هم در نصوص قرآنی که در رأس بلاغت و ابلغ البلاغات است. تخصیص اکثر برای این که اکثریت واجبات در فقه توصلی است. ما اگر این جا این را حصر بگیریم، تخصیص بزنیم توصلیات را، تخصیص اکثر لازم می آید. در آخر یک جمله کوتاه سیدنا الاستاد دارند که می فرمایند: به جهت این محذور، این قرینه داخلی از ظاهر دست برمی داریم، اعتراف ضمنی بر ظهور آیه بر تعبـدیت، ایشان می فرماینـد: می فرماید استهجان تخصیص اکثر قرینه علی عدم اراده ظاهرها که اعتراف ضمنی شد بر ظهور آیه بر تعبدیت. پس دلیل ما تا این جا کامل شد.

۱- (۱) . اجود التقریرات، محقق نائینی، جلد ۱، صفحه ۱۱۳.

۲- (۲) . محاضرات فی الاصول، محقق خویی، جلد ۱، صفحه ۵۵۲.

دلیل دوم آیه اطاعت

دلیل دوم آیه قرآن اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم، (۱) در این آیه اطاعت آمده و اولی الامر آمده، کلمه اولی الامر را با اطاعت منضما که در نظر بگیرید، یعنی می شود اطاعت امر. اطاعت امر همان قصد قربت است، اطاعت امر تعبیر دیگری است از داعی امر. اطیعوا با اولی الامر با هم مرتبط و مربوط هستند. با این توضیح این آیه هم دلالت می کند که اوامر تعبدی است مگر این که جاهای خاصی دلیل به خصوصی درباره توصلیت وارد شده باشد و الا اصل همان تعبدیت است و دیگر اصلی را که ما می خواهیم به عنوان یک قانون کلی درست کنیم، پشتوانه بالاتر از این نمی شود پیدا کرد. آیه اول و آیه دوم اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم، دلالت دارد بر این که اصل در اوامر تعبدیت است.

جواب شیخ انصاری از دلیل دوم

شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه این دلیل را جواب داده است، می فرماید آیه اطاعت دلالت بر مطلوب ندارد. مطلوب این است که عمل با قصد امر انجام بگیرد، اطیعوا امر به اطاعت می کند از باب واکاوی کلمه اطاعت در نقطه مقابل چه کلمه ای قرار می گیرد؟ عصیان و مخالفت. اطاعت کنید، مخالفت نکنید. و پس از که معنای آیه دستور به اطاعت بود یعنی مخالفت نکنید، می گوییم سمعا و طاعه اما مطلوب خبری نیست و مقصد از این آیه استفاده نمی شود. شیخ انصاری می فرماید که شاهد بر این مدعا آیه دیگر قرآنی است، و من یطع الرسول فقد اطاع الله و من تولی فما ارسناک علیهم حفیظا، (۲) تولی در برابر اطاعت قرار گرفته است، تولی به معنای روبرگرداندن و پشت کردن و مخالفت کردن. تولی در این جا به معنای تولی و تبری نیست، تولی روبرگردان و مخالفت کرد، و کسی که مخالفت کند از حفظ و حراست خدا به دور است، از نظر به دور گذاشته می شود. بهترین شاهد این شد که اطاعت در برابر مخالفت است. اطاعت کنید یعنی مخالفت نکنید و مدلول این آیه ربط به مطلب و مطلوب ندارد، مطلوب ما این است که ما ثابت کنیم که عمل عبادی با قصد امر انجام بشود، این آیه می گوید خدا را اطاعت کنید و در توصلیات هم اطاعت کنید و در کل واجبات اطاعت کنید و تنها در تعبدیات نیست. مخالفت نکنید نه در تعبدیات و نه در توصلیات. دلیل دوم هم به بار ننشست.

۱- (۳) نساء/سوره۴، آیه۵۹

۲- (۴) نساء/سوره۴، آیه ۸۰

دلیل سوم

و اما دلیل سوم عبارت است از احادیثی در این رابطه آمده است و شیخ انصاری و محقق نائینی و سیدنا الاستاد این روایات را نقل می کنند. کتاب وسائل باب ۵ از ابواب مقدمات عبادات روایاتی که خلاصه مضمون آن روایات این است که می فرماید لاـ عمل الاـ بنیه. روایت اول همین باب محمد بن یعقوب عن علی بن ابراهیم عن ابیه عن ابن محبوب عن مالك بن عطیه عن ابی حمزه عن علی بن الحسین، این ابی حمزه که مشترك است، ابی حمزه ای که از امام سجاد نقل می کند ابی حمزه ثمالی است و ابی حمزه بطائنی نیست. عن ابی حمزه عن علی بن الحسین علیهما السلام قال لا عمل الا بنیه (۱) ، و روایت دوم و سوم هم از همین قرار است، روایت چهارم هم تقریبا عین همین متن را دارد تا این که می رسد به روایت که دارای متن معروفی است که الاعمال بالنیات. در این روایات محققین ما آورده اند که این سلسله از روایات در حد تواتر معنوی است. در همین باب که محدث عاملی صاحب وسائل ده تا روایت نقل می کند، هر ده روایت مطلب را به همین مضمون ذکر می کند. روایت دهم همان روایت معروفی است که انما الاعمال بالنیات، روایت از حضرت رسول است. روایت شماره ده موسی بن جعفر علیهما السلام عن آبائه علیهم السلام عن رسول الله فی حدیث قال انما الاعمال بالنیات، این را به این جهت گفتم که توجه کنید که شیخ انصاری در ضمن این بحث اشاره ای کرده، گفته است اصحاب می گویند و محققین می گویند که این مضمون در حد تواتر است، ولی بعضی از اصحاب ما می گوید این روایت انما الاعمال بالنیات از خلیفه دوم است. به جهت این هم سند را آوردم و هم متن را خواندم که ببینید این روایت از طریق اهل البیت است و از حضرت رسول نقل شده، حالا خلیفه دوم این را ذکر کرده یا نقل کرده، روایت برای ایشان نمی شود. در تقریرات هم باید دقت بکنند، دقت نکرده می گویند گفته شده است که این روایت برای خلیفه دوم است. در تقریرات به این معنا آمده است که بعضی از اصحاب ما این حدیث را نسبت به خلیفه دوم داده اند ، خب نسبت داده باشند بعضی از اصحاب و بعد اصلش هم دیدید که این جا موجود است. در مجموع مضمون این مجموعه از روایاتی که از نظر سند دیگر در حد تواتر یا حداقل استفاضه است یا موجب علم به صدور است یا موجب اطمینان به صدور که استفاضه باشد، سند درست است. مدلول هم مشابه هم هستند، انما الاعمال بالنیات یا لا عمل الا بنیه، مدلول هم معلوم است که می فرمایند: عملی نیست یعنی عمل شایسته ای نیست مگر بوسیله نیت.

ص: ۴۷

۱- (۵) . وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۱، ابواب مقدمات عبادات، باب ۵، روایت ۱.

استدلال به روایات باب نیت

استدلال از این قرار است: لا عمل منظور یعنی عمل شرعی مطلوب نخواهد بود مگر بوسیله نیت یعنی قصد قربت و قصد امر. این دیگر پشتوانه خیلی محکمی می شود برای اصاله التعبد. هیچ عملی نیست مگر به وسیله نیت و حصر کرد و حدیث هم در حد تواتر، سنت می شود و مدلول هم واضح بلکه صریح، اصل می شود تعبد. هر کجا امری ببینیم اگر قرینه ای در کار نبود، حمل بر تعبد می شود. استدلال به این روایات کامل شد.

محقق نائینی و شیخ انصاری و سید الاستاد به دلالت این روایت بر مطلوب اشکال می کنند

اما محقق نائینی به طور کامل تر و همین طور شیخ انصاری و سیدنا الاستاد می فرمایند این روایات دلالت شان بر مطلوب کامل نیست. نه این که بر سند آن اشکال کنیم نه این که بر اصل متن حدیث اشکال کنیم، متن واضح است و ابهامی در آن نیست، اما اشکال این است که حصر شده است مطلوبیت عمل به نیت، دو تا نکته را باید دقت کنید. ۱. منظور از عمل چیست؟ تصریح نشده است که واجب است و ممکن است عمل مستحبی هم باشد، مطلق مطلوبیت است و بحث ما در واجبات است. ۲. که نکته اصلی است، منظور از نیت چیست؟ نیت واقعا قصد امر است، از کجا؟ در جمله کوتاه منظور از نیت قصد امر نیست. اگر به ذهن تان سپرده باشید در جلسات قبل گفتیم که نیت با قصد امر طبق تصریح شهید ثانی در مسالک فرق می کند. نیت، عزم و اراده نسبت به انجام عمل معین است. قصد امر انجام آن عمل به داعی امر است که داعی و عامل اطاعت امر خدا باشد و بعد هم در خود همین روایات محقق نائینی می فرماید: در خود همین روایات قرینه داریم بر این که منظور از این نیت، نیت خبر است. یعنی برای خدا مطلقا قصد کردن است، برای نفسانیات نباشد، کار را برای خدا انجام بدهد. منظور داعی امر نیست. لذا می فرماید اگر به اجود التقریرات مراجعه کردید، ایشان یک متن روایتی را نسبت می دهد به معصوم که فرموده اند المجاهد ان جاهد لله فالعمل له تعالی و ان جاهد لطلب المال و الدنیا فله ما نوی، ما جستجو کردیم و این را دیدیم که محقق نائینی مضمون نقل کرده، این متن نیست در روایات بلکه مضمون است. مضمون در ادامه همین روایت شماره ده است، که می فرماید عن موسی بن جعفر علیهما السلام عن آبائه علیهم السلام عن رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم فی حدیث قال انما الاعمال بالنیات و لکل امرء ما نوی فمن غزی ابتغاء ما عند الله فقد وجع اجره علی الله عزوجل و من غزی یرید عرض الدنیا او نوی عقالا لم یکن له الا ما نوی. مضمون آن این می شود کسی که در غزوه ای ودر جهادی برای خدا جهاد کند و با نیت خدایی باشد، اجرش با خداست و اگر کسی برای طلب مال و دنیا باشد، کسب اعتبار دنیایی بکند یا کسب مال، علیه ما نوی همان چیزی که نیت کرده به آن می رسد. از این تتمه استفاده می شود که منظور از این نیت قصد امر نیست، بلکه نیت صالح و نیت در جهت رضایت خدا که اعم است از قصد امر. شاهد دیگر بر این مدعا از احادیث که جستجو کردیم، روایت دیگری را پیدا کردیم در کتاب دیگر منتها در وسائل، صاحب وسائل، هم از مجالس و از اخبار نقل می کند روایت شماره ۸ که پیامبر اکرم به ابی ذر فرمود: یا اباذر لیکن لک فی کل شئ نیه صالحه در وسائل کلمه صالحه نیامده و جای دیگر که من دیدم کلمه صالحه دارد. حتی فی النوم و الاکل، اگر صالحه هم نباشد حتی فی النوم و الاکل کافی که عبادت دیگر نیست. نیت خوبی داشته باشید حتی در خوردن و خوابیدن که این خوردن و خوابیدن که عبادت واجبه نیست. بنابراین منظور از این نیتی که در انما الاعمال بالنیات آمده است، قطعا قصد امر نیست که از خود متن این روایات هم باب هم استفاده کردیم که نیت را تطبیق کرد حتی فی النوم و الاکل که قصد رضایت خدا باشد یا برای صلاح باشد یا برای مصلحت باشد یا برای اصلاح اما معنایش

این نیست که به قصد امر باشد. دلالت این روایات هم کامل نشد.

ص: ۴۸

سوال:

جواب: شیخ ما می فرماید که اگر مطلق بگیریم که منظور از نیت صالحه یعنی نیت خوب حتی در اکل و نوم، بعد این انصراف دارد و معنایش این می شود که شما منظور از این نیت قصد امر است، ولی شیخنا العزیز بعد از که گفت و تصریح کرد که نوم و اکل، دیگر معلوم است که واجبات نیست و نوم و اکل جزء واجبات نیست، تصریح شد در روایات نوم و اکل. اولا تصریح شده این جا حتی فی النوم و الاکل این تصریح نمی گذارد که حمل کنید به فرد اکمل. نیت صالحه که خواست منظور از نیت صالحه است و نیت خوب و دیگر قصد امر نیست. خود این تصریح جایی برای انصراف باقی نمی گذارد و از انصراف خبری نیست. این روایات هم با این قدرت سندی و این متن درست و واضح نتوانست کاری را از پیش ببرد.

دلیلی از محقق نائینی و رد آن

محقق نائینی یک مطلب دیگری را هم می فرماید به عنوان دلیل دیگر برای اثبات تعبدیت، می فرماید: گفته می شود امر به شکل ذاتی من حیث الذات داعی بر عمل است. امر یعنی داعی برای عمل. و عملی که انجام می دهید هم در اثر امر است. خود امر هم داعی است پس طبیعی کار این است که هر مأمور به به داعی امر باشد که این یک سیر طبیعی است و یک حرکت طبیعی است و نیازی به مقدمه و موخره ندارد. خود طبیعت امر داعی و داعویت دارد و خود عمل مأمور به در اثر امر است، پس طبیعت امر تعبدیت است. این اقتضای طبیعت امر است. بنابراین نیاز به هیچ دلیل خارجی نداریم تا تعبدیت یا توصلیت ثابت کنیم. ما باشیم و امر مقتضای تعبدیت است. این دلیل را که ایشان می فرماید، بعد پس از توضیح این دلیل، جوابی را ارائه می فرماید که دلیل متین و جواب آن امتن است. می فرماید: داعی بودن امر درست است، امر داعی است یعنی محرک به سوی عمل است در این حد است. امر محرک به سوی عمل است و آن امر اعم از این که امر تعبدی باشد یا امر توصلی. محرک به سوی عمل است. در حد محرکیت قبول داریم اما آن امر بیاید یک چیز اضافه ای را برای ما ثابت کند و بگوید من که امر هستم، عمل و کار را به داعی من انجام بدهید، همچنین چیزی مقتضای طبیعت امر نیست. بنابراین ادله دال بر تعبدیت به جای نرسید، آن چه که در این مرحله از بحث در اختیار محققین باقی ماند، این است که به اصاله الاطلاق یا به اصاله البرائه باید تمسک کرد، در صورت شک در تعبدی و توصلی همان طوری که شیخ انصاری اعلام فرمودند، اصل توصلیت است که محقق نائینی و سیدنا الاستاد هم این مطلب را کاملا تایید فرمودند. اما تحقیق چه می شود؟ تحقیق به جایی کشیده می شود که اصل تعبدیت است، ان شاء الله در جلسه بعدی.

مقتضای اصل عملی در مورد قصد امر ۹۲/۰۷/۱۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: مقتضای اصل عملی در مورد قصد امر

مقتضای اصل عملی درباره قصد امر

بعد از آن که به لطف خدای متعال مقتضای اصل لفظی را بحث کردیم و امور مقدماتی که دربردارنده مطالبی بود، شرح داده شد و آن قسمت از بحث که کامل شد، رسیدیم به مرحله دوم که پس از کامل کردن بحث درباره مقتضای اصل لفظی، ببینیم مقتضای اصل عملی در این رابطه چیست. اگر دلیلی داشته باشیم درباره تعبد که فهو المطلوب و اگر دلیلی بر توصلیت داشتیم هم نحن ابناء الدلیل، اما اگر موردی بود که احتمال تعبدی و توصلی وجود داشت، مقتصای اصل عملی چیست؟

مقتضای اصل، فقط برائت یا احتیاط است

به طور طبیعی اصل عملیه مورد استفاده برائت و احتیاط است. چون که استصحاب در این مورد کاری ندارد که اگر حالت سابقه ای داشته باشیم که بحثی نیست. و تخییر هم زمینه ندارد. مقتضای اصل عملی در مورد شک، آن اصل عملی است که عبارت است از برائت یا احتیاط. محدوده فقط برائت و احتیاط است. می توانیم بگوییم مقتضای برائت و احتیاط یا می توانیم بگوییم مقتضای اصل عملی. در مورد شک در قصد امر چیست؟

محقق خراسانی می گوید مقتضای اصل اشتغال است

براساس اسلوب مان از متن کفایه الاصول شروع می کنیم. محقق خراسانی (۱) قدس الله نفسه الزکیه کتاب می فرماید اصل لفظی زمینه ندارد، عقلا باید به اصاله الاشتغال مراجعه کرد. اگر شک کنیم که مثلا ادای دین قصد قربت می خواهد یا نمی خواهد، در این جا قاعده اشتغال می گوید که قصد قربت را هم ضمیمه کنید و جایی برای برائت نیست. عملی را که انجام می دهید خود بدنه عمل انجام شد، شک می کنید که قصد قربت هم جزء عمل هست یا نیست، مثلا کمک برای والدین که یک عبادتی است و امر دارد شما این کمک را انجام می دهید، نفس عمل را که انجام دادید، از عهده تکلیف خارج شدید یا نشدید؟ شک می کنید، این جا که شک کردید محقق خراسانی می فرماید مقتضای اصل عملی احتیاط است و باید قصد قربت را ضمیمه کنید تا امتثال قطعا حاصل بشود.

۱- (۱) . کفایه الاصول، آخوند خراسانی، جلد ۱، صفحه ۱۴۶.

سر مطلب این است که شک در خروج از عهده تکلیف است

سر این مطلب این است که می فرماید ما شک در خروج از عهده تکلیف می کنیم. یک تکلیف قطعا آمده بود، حالا- آن تکلیف را بدون قصد قربت انجام دادیم، شک می کنیم که از عهده آن تکلیف خارج شدیم یا نشدیم، شک در خروج از تکلیف احتیاط می طلبد. یقین بر خروج می خواهد. باید از عهده تکلیف یقینا خارج بشویم. این یقین بر خروج از عهده تکلیف می طلبد که قصد قربت را ضمیمه کنید.

در شک در دخل یک امر در تکلیف، شک بدوی است و برائت جاری است

می فرماید: اگر یک مواردی شک در دخل یک امر در تکلیف داشته باشیم نه شک در خروج از عهده تکلیف که در آن جا شک می شود بدوی. چون شک در دخل داریم، شک در دخل و شک در خروج دو تاست. شک در دخل می شود شک بدوی و مجرای برائت. با این توضیحی که ایشان فرمودند که نظر شریف شان شاید این است که شما خلط نفرمایید که ما جاهایی داریم که شک در تکلیف می کنیم و برائت جاری می کنیم، آن جاها شک در دخل شئ در محدوده تکلیف است نه شک در خروج از عهده تکلیف. این مسلک محقق خراسانی بود. یک توضیحی هم می فرماید که آن توضیح خالی از فائده نیست، می فرماید مقتضای اصل عملی اشتغال است ولو در مورد اقل و اکثر ارتباطی ما قائل به جریان برائت بشویم.

سه قول در اقل و اکثر ارتباطی و جریان برائت

توضیح مسئله: درباره اقل و اکثر ارتباطی و جریان برائت سه قول وجود دارد: قول اول عبارت است از احتیاط شرعی و عقلی که شک، شک در جزئی است که آن جزء مربوط به کل است. اقل و اکثر ارتباطی این است. مثل همین صلاه و اجزای آن. شک در جزء صلاه مورد اقل و اکثر ارتباطی است. شرعا و عقلا باید احتیاط کرد، این یک قول. قول دوم گفته می شود که در مورد اقل و اکثر ارتباطی شرعا و عقلا برائت جاری می شود. این قول، قولی است که شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه قائل به آن است که در مورد شک در اقل و اکثر، جای برائت است عقلاـ و شرعا. قول سوم تفصیل است که قائل این قول محقق خراسانی است. می فرماید: در مورد اقل و اکثر ارتباطی اگر شک بوجود بیاید، جای احتیاط عقلی است و برائت شرعی. احتیاط عقلی و برائت شرعی گفت به کدامش عمل کنیم؟ می فرماید احتیاط عقلی مقدم بر برائت شرعی است. هرچند از لحاظ تحقیقی و تحلیلی یا در عالم تصور، جا برای برائت شرعی هم وجود دارد. می فرماید بر فرضی که برائت را در اقل و اکثر ارتباطی جاری بدانیم و عبادت و قصد قربت از مصداق اقل و اکثر ارتباطی است، با این وصف این جا اشتغال باید مورد تمسک قرار بگیرد، با همان شرحی که دادیم. بنابراین در اقل و اکثر ارتباطی رأی محقق خراسانی این است که در اقل و اکثر ارتباطی احتیاط عقلی و برائت شرعی جاری است.

سوال: قائل قول اول چه کسی است؟

جواب: قول اول را نسبت بدهید به مشهور.

اشکال چرا برائت شرعی جاری نمی شود

پس از که محقق خراسانی می فرماید، یک سوالی هم جواب می دهد بنابر مسلک خودش، مسلک ایشان برائت شرعی و احتیاط عقلی شد. فرمود: در مورد شک در دخل قصد قربت در صلاه، مورد اشتغال است عقلا چون شک در خروج از عهده تکلیف است. اما بر مسلک خود اشکالی می کند و جواب می دهد. اشکال: برائت شرعی جای آن کجاست و چرا برائت شرعی جاری نشود؟ اشاره کردیم به جواب، برائت شرعی که جاری نمی شود به دو دلیل، دلیل اول پس از که حکم عقل قطعی شد، زمینه را برای برائت نمی گذارد، احتیاط حاکم می شود بر برائت. این مطلب در این قسمت کفایه که مراجعه کنید نیست و در جاهای دیگر است. اما آن که در همین قسمت صفحه ۱۴۶ است می فرماید: که برائت شرعی این جا جاری نمی شود. سر جاری نشدن آن، فرمودند که محقق خراسانی می فرماید برائت شرعی جایی جاری می شود که وضع و رفع حکم در اختیار شارع باشد. از همین نکته فرق بین برائت عقلی و برائت شرعی هم به دست بیاورید چون به سادگی به دست نمی آید چون لا یعلمون عدم بیان است و عدم بیان هم لا یعلمون است، پس برائت عقلی و شرعی چه فرقی دارد، این یک میزانیه فرق است. بنابراین می فرماید: برائت شرعی جایی جاری می شود که آن حکم وضعا و رفعا به ید شارع باشد اما قصد قربت را ما گفتیم که وضعا به ید شارع نیست، اخذ قصد قربت در متعلق امر کار ناممکنی است. بنابراین وضع و جعلش که شرعی نبود، رفع شرعی زمینه ندارد. جعل و رفع شرعی متقابلین عدم و ملکه است. یکی که وجود نداشت و امکان نداشت دیگر امکان تحقق نخواهد داشت. از این جهت برائت شرعی هم این جا زمینه ندارد. اما در موارد دیگر که شک در اقل و اکثر باشد و آن جزء مشکوک قابل جعل باشد، جایی برای برائت شرعی وجود دارد که جواب آن را جواب اولی، کفایت می کند. رأی محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه درباره مقتضای اصل عملی معلوم شد، اصل اشتغال است.

ص: ۵۳

اما صاحبنظران اصول در مورد اصل عملی

و اما صاحبنظران دیگر: از صاحبنظران دیگر اصولی محقق نائینی و سیدنا الاستاد تا شیخ انصاری بر این هستند که در مورد اقل و اکثر ارتباطی برائت جاری است. این جا هم جا برای برائت آماده است. هر امری که از سوی شرع برسد، شک کنیم که این امر تعبدی است یا توصلی و در نتیجه آن شک در قصد امر می کنیم، پس از که شک در دخل قصد امر در عبادت داشته باشیم، برائت جاری می کنیم. برائت عقلی بیان نداریم، قبح عقاب بلا بیان. برائت شرعی علم نداریم رفع ما لا یعلمون. در این جا که برائت جاری شد، بر مبنای امام خمینی و سیدنا الاستاد به اشکالی هم برنمی خوریم. چون سیدنا الاستاد شرح دادند فرمودند: اخذ قصد امر در متعلق امر ممکن است، پس می شود قصد امر مجرای برائت باشد که وضع آن به ید شارع است و رفع آن هم به ید شارع است.

بر مبنای شیخ انصاری و محقق نائینی برائت عقلی جاری است

اما بر مبنای شیخ و مبنای محقق نائینی که برائت جاری می شود، باید بگوییم که آن جا برائت عقلی. بنابر مبنای محقق نائینی و شیخ انصاری که فرمودند قصد امر در متعلق امر قابل اخذ نیست، زمینه برای برائت شرعی وجود ندارد. پس بنابر مبنای آن دو علم، برائت عقلی جاری می شود. بر مبنای سیدنا الاستاد برائت شرعی و عقلی جاری است. بنابراین مقتضای اصل گفتم اصل عملی فقط برائت و احتیاط است همیشه در موارد شکوک، و دو دسته شد، محقق خراسانی فرمودند مقتضای اصل اشتغال و صاحب نظران دیگر فرمودند مقتضای اصل برائت، ولی شیخ انصاری و محقق نائینی می فرمایند: برائت عقلی،

به مبنای سید الاستاد برائت شرعی و عقلی جاری است

امام و سیدنا الاستاد می فرمایند: برائت شرعی و عقلی. مقتضای اصل عملی بسته شد.

سوال:

جواب: محقق نائینی آن جا که می گوید قصد امر در متعلق امر از سوی خود امر به عمل ممکن نیست، جعل و وضع را ناممکن اعلام می کند. از این زاویه باید بگوید برائت عقلی و برائت شرعی نیست. اما این که اگر امر دوم که ایشان قائل هستند و اتفاقا اشاره هم کردیم در تعبیرات شان آمده است که امر دوم با امر اول کانما در حکم یک امر درمی آید، بنابر آن وحدت حکمی برائت شرعی ممکن است جاری بشود.

جمع بندی و تحقیق

اما جمع بندی و تحقیق: رأی محقق خراسانی و آرای صاحبنظران رأی شیخ انصاری و سیدنا الاستاد در مجموع درباره این امر یعنی امر پنجم که محل بحث ما این بود که مقتضای اصل درباره قصد امر چیست؟ در مجموع اخذ قصد امر یعنی وجود قصد امر در عبادت و تکون قصد امر در متعلق امر محل اتفاق است و شکی در آن نیست که در عبادت قصد قربت شرط است بلا اشکال. پس تا این جا عملا جمع شد بین انظار. حالا اخذش عقلا باشد یا شرعا، خذ الغایات و اترک المبادی، از طریق عقل یا از طریق امر شرعی اما قصد امر در عبادت قطعا شرط است بلا اشکال. این یک نکته جمع. و اما نکات بعدی که در حقیقت محاور تحقیق است: ۱. گفته شد که تقابل بین اطلاق و تقیید یا عدم و ملکه است و یا تضاد. ولی بعد از تطور اصول گفته می شود تقابل بین اطلاق و تقیید عدم و ملکه است و یا ایجاب و سلب. اکثریت صاحب نظران شیخ انصاری، محقق خراسانی، محقق نائینی بر این هستند که تقابل بین اطلاق و تقیید عدم و ملکه است اما سیدنا الاستاد فرمودند تقابل بین اطلاق و تقیید تضاد است. تحقیق این است که آن چه اکثریت صاحب نظران از شیخ انصاری و آخوند خراسانی فرموده اند درست و صحیح است. برای این که معایير و ویژگی های عدم و ملکه دقیقا تطبیق می کند. لفظ یعنی محل قابل برای عدم و ملکه، لفظ یعنی خود بیان که محل قابل برای اطلاق و تقیید. تقیید ملکه و اطلاق عدم. این فهم فهم درستی است و با واقع هم تطبیق می کند. اما تضادی که سیدنا الاستاد فرمودند با عرض ادب و احترام قابل التزام نیست. برای این که ایشان فرمودند در مقام ثبوت دو تا لحاظ بیشتر نیست: یا لحاظ تقیید است یا لحاظ اطلاق. این دو تا لحاظ دو لحاظ متضاد است. بنابراین دقیقا تضاد است. تحقیق این است که لحاظ یک عنوان انتزاعی است. ما اگر بنا باشد بین عناوین انتزاعی نسبت سنجی را بکار ببریم، بین ایجاب و سلب هم تضاد می شود. دو عنوان وجودی انتزاع کنیم. تقابل در حقیقت بین منشأ انتزاع است که اطلاق و تقیید باشد که عدم و ملکه است نه بین عنوان انتزاعی که لحاظ است. بنابراین مطلب در حدی است که با عرض ادب و احترام از روح بلند ایشان که تصورش برای تصدیق آن کافی است. کسی تضاد را بین لحاظین اعلام نمی کند. تضاد بین منشأ دو تا انتزاع خواهد بود. این مطلب هم پس از تحقیق این نتیجه را اعلام می کنیم درباره این مطلب که درست همان است که شیخ انصاری، محقق خراسانی و محقق نائینی فرمودند که تقابل بین اطلاق و تقید، تقابل عدم و ملکه است.

آیا اصل تعبدی است یا توصلی

اما محور دوم از محاور قابل تحقیق عبارت است از اصاله التعبد. در بحث قبلی مطرح شد، شیخ انصاری و قبل از آن و بعد از آن، محقق نائینی و سیدنا الاستاد فرموده اند که درباره اصاله التعبد ادله ای وجود دارد. ادله اقامه شد و جواب ها هم داده شد. در این رابطه تحقیق این است که اصل تعبدیت است. برخلاف آن چه شیخ اعظم انصاری فرمودند و محقق نائینی فرمودند، اصل تعبدیت است. امری که از سوی شرع آمده باشد و ندانیم که این امر تعبدی است و یا توصلی، اصل تعبدیت است.

ادله بر این که اصل تعبدی است

برای اثبات این امر ادله ای داریم که از این قرار است: ۱. همان دلیل اولی که قبلا گفتیم که آیه شماره پنج سوره بینه و ما امروا الا لیعبدوا الله مخلصین له الدین، این آیه را ترجمه کردیم و شرح دادیم، فقط اشاره کنیم به نکته هایش. شیخ انصاری اشکال فرمودند که این آیه عبودیت در برابر شرک را اعلام می کند، در جواب عرض می شود که عبودیت در برابر شرک هم این عمل عبادی را در ضمن دارد. عمل عبادی یا مصداق عبادت هم می شود زیر مجموعه عبودیت در برابر شرک. و بعد سیدنا الاستاد فرمودند با محقق خراسانی که این آیه مضافا بر آن اشکال اول، اشکال دوم دارد که تخصیص اکثر، فرمودند ما براساس این قرینه داخلی و قرینه خارجی که قرینه خارجی عبودیت در برابر شرک و قرینه داخلی که تخصیص اکثر است، خودشان اعتراف فرمودند که ما براساس این قرینه از ظاهر آیه دست برمی داریم. یعنی تصریح کردند که ظاهر دلالت دارد بر تعبدیت. پس دلالت کامل است، ما برویم قرینه را از بین ببریم. ظاهر و دلالت بحثی در آن نیست. پس معنا درست شد. ما می رویم تخصیص اکثر را یک نگاه گذارا بکنیم، می گوییم تخصیص اکثر را دقت کنید که صوری دارد که قابل دقت و تا حدودی جدید است. تخصیص اکثر در صورتی مستهجن است که در قلمرو عام مقدار قابل توجهی باقی بماند. در قدم بعدی با استفاده از بیانات پراکنده حضوری و غیر حضوری خود سید الاستاد اگر باقی مانده کم هم باشد ولی دارای اهمیت باشد، استهجان برای تخصیص اکثر وجود ندارد. نکته سوم تخصیص اکثر اصلا نیست. برای این که گفتیم که عدم توصلی را هم می شود با قصد امر انجام بدهیم. پس در حقیقت کل این امور تعبدی و توصلی در قلمرو تعبدی قرار می گیرد به آن معنا که می توانیم با قصد قربت انجام بدهیم. بنابراین اشکال قصد قربت که در کار نبود، می رسیم به این نکته که آیه دلالت دارد بر تعبد، اصل تعبدیت است . این دلیل اول، دلیل دوم ما ارتکاز متشرعه است. دلیل سوم ما قاعده اشتغال در تعبدیات است. دلیل چهارم ما هم هدف دار بودن ماموربها است. که شرح آن را بعدا می گویم. بنابراین اصاله التعبد مضافا بر آن آیه یک اصل عقلایی ارتکازی عند المتشرعه است. آن هایی که متشرع هستند، امر خدا را به جهت اطاعت امر انجام می دهند نه این که امر را فراموش کنند و فقط عمل را انجام بدهند. داعی انجام عمل شان امر خداست. همان داعی عمل که امر خدا بود، می شود انجام عمل به داعی امر و انجام عمل به قصد امر که بحث تکمیلی آن جلسه بعد.

تحقیق تکمیلی درباره تعبدیت و توصلیت ۹۲/۰۷/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

تحقیق تکمیلی درباره تعبدیت و توصلیت

پس از آن که توضیحات درباره تعبدیت و توصلیت به عمل آمد و آرای صاحبنظران ذکر شد، به تحقیق پرداخته شد

تحقیق در ۶ امر

و از آن جا که تمامی امور مورد بحث در امر پنجم جای تحقیق ندارد که بعضی از آن امور توضیحی و توصیفی است مثل اقسام اطلاق، از این رو موارد تحقیق عبارت اند از شش محور که این محورها از این قرار است: ۱. تحقیق درباره نوع تقابل، ۲. تحقیق درباره اصاله التعبد، ۳. تحقیق درباره اخذ قصد امر در متعلق امر، ۴. بررسی مقتضای اصل لفظی، ۵. بررسی مقتضای اصل عملی، ۶. تحقیقی درباره استلزام استحاله تقیید ضرورت اطلاق را.

اما امر اول گفته شد

اما مورد اول نوع تقابل بحث شد و کامل کردیم.

اما مورد دوم اصاله التعبد امر ارتکازی است

اما مورد دوم اصاله التعبد، گفتیم که اصاله التعبد در عبادات یک اصل ارتکازی است. هم از آیه شماره پنج سوره بینه استفاده می شود آن هم به استظهار صاحبنظران عالی رتبه. و هم تعبدیت یک امر ارتکازی برای متشرعه است. در ارتکاز متشرعه که مراجعه کنیم، گفته می شودکه تعبدیت در ذهن شان مرتکز است به این معنا که امری از سوی مولای شرعی اگر برسد، باید به آن امر توجه بشود و آن امر اطاعت گردد و عمل براساس آن امر انجام گیرد که امر داعی بشود برای عمل. نکته سوم یا دلیل سوم برای اثبات اصاله التعبد همان قانونی است که خود سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه در بحث اوامر دلالت امر بر وجوب بیان فرمودند که قانون عبودیت و مولویت. فرمودند که وجوب مفاد امر از قانون عبودیت و مولویت استفاده می شود. همان قانون این جا هم اقتضاء می دارد امری که از سوی شرع برسد و توصلی و تعبدی اش معلوم نباشد، بر مقتضای قانون عبودیت و مولویت حمل بر تعبدی می شود. این اقتضاء واضح تر از اقتضای وجوب نسبت به امر است. بنابراین در این مسئله با داشتن اصاله التعبد، هر موقع شک درباره تعبدیت و توصلیت به وجود بیاید، حمل بر تعبدیت می شود که این قول هم قائلی دارد و ادله هم در حد قابل توجه وجود دارد.

ص: ۵۷

امر سوم اکثر محققین بر این است که اخذ قصد قرت در متعلق امر کار ناممکنی است

اما محور سوم از محاور تحقیق که اخذ قصد قربت در متعلق امر، این امر را که صاحبنظران مورد نقض و ابرام قرار دادند،

اکثریت محققین بر این شدنـد که اخـذ قصـد قربت در متعلق امر کار نامـمکنی است. اما سـیدنا الاسـتاد فرمودند که اخذ قصـد قربت در متعلق امر ممکن است منتها به وسـیله امر ضمنی. و سیدنا الامام هم با اختصار نقل کردیم که تصور کافی است، تقدم واقعی لزومی نـدارد. تصور قصـد امر که قبلا می شود، آن مقـدار هم کافی است برای این که ما قصـد امر را در متعلق امر قرار بدهیم. اما تحقیق این است که قصد امر در متعلق امر کار ممکنی است. ولیکن نه به وسـیله امر دوم که محقق نائینی فرمودند و نه نیـازی به تحلیـل دقیق امر ضـمنی که سـیدنا الاسـتاد فرمودنـد بلکه براسـاس مفـاد همان ان قلتی که در کفایه الاصول محقق خراسـانی فرموده انـد. به عنوان خود محقق خراسانی فرمود که ممکن است اشـکالی بشود و آن این است که قصـد امر هرچند قبل از امر وجود نـدارد ولی برای آمر، برای شارع، تصور قصـد امر فعلا آن قصـد امری که در مسـتقبل می آید مثل قصد علت غـایی، کـار درست و متعارفی است و نا ممکن نیست. آمر قبل از امر تصور می کنـد، این اجزای صـلاه با قصـد امری که بعـدا خواهـد آمـد، مجموعا می شود متعلق امر. تصور امر مسـتقبل قبل از امر کار ممکنی است و می توانـد متعلق امر قرار بگیرد. که احتمالا سـیدنا الامام از همین ان قلت و اشکال محقق خراسانی این مطلب را برداشت فرموده باشند و تایید کرده باشند. بنابراین در مورد جعل صـلاه به عنوان یک عمل واجب، می گوید آمر این صلاه از تکبیره الاحرام تا تسلیم و با قصد امری که بعدا امر می آیـد این را می خواهـد. با آن قصد امر مجموعا متعلق تقیید. بقیه اجزاء محقق است فعلا، قصد امر متصور است فعلا. تصور قصـد امر فعلاـ در متعلق امر، مثـل تصور علت غـایی امر ممکنی است و اگر یادتـان است، خود محقق خراسـانی این اشـکال را جواب نداد. شیخنا العلامه شیخ صدرا می فرماد گویا محقق خراسانی این اشکال را پذیرفته است. تکمله برخواسته از تحقیق را اضافه کنیـد و آن این است که در تکمیل این مطلب گفته می شود که این امور، این عملیات جعل و اعتبار است. خلق تکوینی نیست، اعتبار محض است. در عالم اعتبار این امور سـهل و آسان است. آینده را فعلا اعتبار می کنیم بنابراین جعل تکلیف یک امر اعتبـاری است نه یـک خلق تکوینی. در این مرحله یعنی در وادی اعتبـار که امور بسـته به اعتبـار معتبر دارد، اعتبار می کند الان قصـد امر را، قصـد امری که در آینـده خواهـد آمـد، الان به عنوان یک جزء اعتبار می کنـد و اعتبارش هیچ مانعی ندارد. بنـابراین اخـذ قصـد امر در متعلق امر موافق بـا رأی سـیدنا الاسـتاد و موافق با سـیدنا الامام درست است با این ضـمیمه که جعل احکام ماهیات مخترعه شـرعیه اعتباریات است. در اعتباریات آینـده و فعلیت آن چنان تاثیرگذار نیست چون که اعتبار خودش کارساز است و تمام ماهیات مخترعه معتبره بستگی به اعتبار معتبر دارد. این امر سوم

اما امر چهارم بررسی مقتضای اصل لفظی

اما امر چهارم که بررسی مقتضای اصل لفظی. گفته شد که بنابر مبنای شیخ انصاری، محقق خراسانی و محقق نائینی اصل لفظی نداریم. برای این که تقابل عدم و ملکه است، ملکه که ممکن نباشد، عدم ممکن نیست. تقیید ممکن نباشد اطلاق ممکن نیست و اطلاقی وجود ندارد. اما سیدنا فرمودند که اطلاق وجود دارد چون قصد اخذ امر کار ممکنی است.

تحقیق این است که قصد امر ممکن است

تحقیق این است که قصد امر ممکن است که در متعلق امر اخذ بشود ولی اصاله الاطلاق هرچند ممکن است که جاری بشود و تحقق یابد،

ولی این جا جاری نیست چون اصل حاکم داریم

ولیکن در این مورد به خصوص، جایی برای اصاله الاطلاق نیست. اولا- اصل حاکم داریم. اصل حاکم ما موضوع اصاله الاطلاق را برمی دارد. اصاله التعبدیت که ثابت شد، اجازه به اصاله الاطلاق نمی دهد. اصاله التعبدی امر مشتبه را به سمت و سوی تعبد سوق می دهد و دیگر جایی برای اطلاق نیست، موضوع برای اطلاق باقی نمی گذارد.

سوال:

جواب: یک نکته یادتان نرود، دلیل حاکم لازم نیست قوی تر از دلیل محکوم باشد، حاکم فقط در مرحله موضوع قرار بگیرد و موضوع دلیل محکوم را از بین ببرد ولو اصل، اصل عقلایی است، اصاله الاطلاق اصل لفظی است، با آن هم چون در مرحله موضوع قرار گرفته، حاکم است. اما اگر دو تا اصل یک اصل لفظی و یک اصل عقلایی، درست در عرض هم قرار بگیرد، اصل لفظی مقدم بر اصل عقلایی است.

ثانیا بر فرضی که غمض عین شود از اصل حاکم قدر متیقین است و آن تعبدیت است

و ثانیا بر فرضی که غمض عین بکنیم از اصل حاکم، اصاله الاطلاق مشکل دیگر دارد و آن این است که در شک نسبت به تعبدیت و توصلیت مطمئنا قدر متیقن داریم. خب شک می کنیم که مقتضای این امر توصلی است یا تعبدی، ببینیم قدر متیقنی است؟ قطعا قدر متیقین است و آن تعبدیت است. به طور واضح می بینیم اگر حمل بر توصلی بکنیم، علی احتمال برئ الذمه شده ایم. در واقع اگر تعبدی باشد، برئ الذمه نشده ایم اما اگر حمل بر تعبدیت بکنیم در هر صورت در واقع تعبدی باشد یا توصلی باشد، برائت ذمه حاصل شده است. چون که توصلی با قصد قربت منافات ندارد. بنابراین در این مورد یک قدر متقن بسیار متقنی وجود دارد که اجازه برای اطلاق داده نمی شود. مورد چهارم از محاور تحقیق هم بررسی شد.

امر پنجم تحقیق این است که اصل اشتغال است

مورد پنجم که عبارت بود از اصل عملی. اصل عملی در بین فقهاء اختلاف نظر اعلام شد. محقق خراسانی فرمودند اصل عملی در این مورد اصاله الاشتغال است عقلا و قطعا و شیخ انصاری (۱) فرمودند اگر شک بکنیم مقتضای اصل برائت است. اصل عملی که گفته شد، محقق نائینی و سیدنا الاستاد هم بر این شدند که مقتضای اصل عملی برائت است. این اظهارنظرهای صاحبنظران بود. اما تحقیق این است که در این جا یعنی در مرحله اصل عملی، اگر رسیدیم اصل همان قاعده اشتغال است که محقق خراسانی فرمود. برای این که اولا دلیل بر اشتغال همان دلیلی است که محقق خراسانی فرمودند که شک در خروج از عهده تکلیف است. امری آمده است، نمی دانیم توصلی است یا تعبدی، بدون قصد امر انجام بدهیم، شک در خروج از عهده تکلیف داریم. بنابراین باید با قصد امر انجام بدهیم تا یقین به خروج از عهده تکلیف به دست بیاوریم، دلیل درستی است و کامل. اما ثانیا ما اصل همسو با اشتغال داریم، که نتیجه آن می شود اشتغال. اصل همسو با اشتغال عبارت است از اصاله التعبد. و ثالثا حق الطاعه که از مصطلحات شهید صدر است قدس الله نفسه الزکیه، بعد از که حق الطاعه را ایشان مطرح می کنند و این قانون را که مورد توجه قرار بدهیم، در این موارد خودش را نشان می دهد. حق الطاعه یعنی خدای متعال به ازای این همه نعمت هایی که داده است، یک حقی به عهده مکلفین دارد به عنوان طاعت مطلق او که از او اطاعت کنند. و این حق الطاعه در حقیقت یک اصل کلامی است. به ازای شکر نعمت است. و بعد از که یک اصل کلامی عقلی شد، نتیجه اش این می شود هر کجا امری از سوی خدا به ما برسد، از سوی شرع به دست ما برسد، براساس قانون حق الطاعه باید به اطاعت خدا بپردازیم. به اطاعت خدا پرداختن یعنی داعی عمل می شود امر خدا، پرداختن به عمل می شود اطاعه لامر الله. حق الطاعه یعنی اطاعه الله و اطاعه امر الله. حق الطاعه در حقیقت یعنی اطاعت امر الله. این اطاعت امر الله که از این قانون بیرون آمد، نتیجه می دهد اشتغال را. شک در تعبدیت و توصلیت بکنیم، باید قصد امر بکنیم.

۱- (۱) . مطارح الانظار، شیخ انصاری، صفحه ۶۳.

سوال:

جواب: خود کلام ایشان یک مقداری ممکن است بگوییم در این قسمت تصریحی برنخوردیم، اما ما چه کار داریم، خذ الغایات و اترک المبادی، ما از قانون ایشان استفاده کردیم هرچند خودشان میل شان به برائت است.

سوال:

جواب: ما وارد بیان مشروح شهید صدر نشدیم، ما یک قانون محکم و متین و از مبدعات ایشان آوردیم و مستمسک قرار دادیم. حق الطاعه برایتان بیان کردیم که خودش دیگر معنا نمی کند و فقط حق الطاعه می گوید. ما برایتان معنا کردیم که حق الطاعه یعنی اتیان العمل اطاعه لامر الله. شما از این معنا استفاده کنید. هر چند برائت و اشتغال در بیانات ایشان، اگر همه را جمع کنید بویی از برائت هم می آید، ممکن است ببینید ولی در این مورد درباره احتمال تکلیف می گویند، باید ملتزم بشویم که تکلیفی هست منتها آن اشاره به قصد امر ندارد، در آن جا فقط تکلیف را می گوید و الا اگر قصد امر را می گفت آن جا اضافه می کردیم. این مطلب کامل شد. پس از که اصل عملی قاعده اشتغال شد، براساس همین سه تا دلیل. قاعده اشتغال آمد و قاعده اشتغال مضافا بر این ادله ای که داریم، احتیاط در دین هم هست. این اصطلاح را توجه کنید: یک اصاله الاحتیاط در اصول است و یک احتیاط در دین است. احتیاط در دین با اصاله الاحتیاط کنار هم است ولی احتیاط در دین معنایش توجه به دین، دینداری قابل توجه و دینداری کامل است، از این زاویه حرکت می کند نه از زاویه اصول. براساس احتیاط در دین هم که شده است، امری بیاید و شک کنیم که تعبدی است یا توصلی احتیاط در دین می گوید که قصد امر کنید تا آن داعیه دینداری که دارد صدمه ای نبیند. اصل عملی هم کامل شد. اما مورد ششم استلزام استحاله تقیید، ضرورت اطلاق را.

ص: ۶۱

سوال:

جواب: همان حق الطاعه ای که معنایش یک حق از سوی حق به عهده مردم است، شکرا لنعمائه که این نکته ی کلامی دارد. در کلام این را می گویند شکر نعمت. عبودیت در کلام معنایش شکر نعمت است. و در این جا می گوییم حق الطاعه، درست که حق الطاعه را واشکافی بکنیم، حق الطاعه یعنی اتیان عمل اطاعه لامر الله. شما ذهن تان آمده است که اطاعه لامر هم نباشد اطاعه لله کافی است اعم است. ما می گوییم اطاعه لله در حقیقت اطاعه لامر الله است.

سوال:

جواب: محقق خراسانی را حرفش را یک بار خوب دقت کنید و آن این است که می فرماید ایشان و همه صاحبنظران در جمع بندی گفتم که وجود قصد امر یا اشتراط عبادت به قصد امر یک مطلب مسلم و متسالم علیه عند الاصحاب است. این شکی در آن نداریم. اما براساس اسلوب منطقی و اصولی اخذ قصد امر در متعلق امر، از طریق خود امر به عبادت که ممکن نشد، راه هایی را فکر می کنیم: ۱. امر دوم، ۲. امر ذهنی، ۳. تصور قبلی، ۴. که محقق خراسانی می فرماید که قصد امر در متعلق امر از طریق قانونی که ممکن نیست ولی از سوی دیگر که قطعا دخیل است براساس عمومات و مذاق شرع که قطعا است، به حکم قطعی عقلی است و اهمالی نیست. اما تعبیری که محقق نائینی فرمودند این بود که امر اول نسبت به اطلاق و تقیید اهمال دارد. اهمال یعنی نسبت به اطلاق و تقیید بیانی ندارد. موضع گیری ندارد. امر اول اهمال دارد و باید امر دوم بیاوریم. امر دوم گاهی براساس نصوص موردی پیدا می شود و اگر نشد عمومات هست.

ص: ۶۲

سوال:

جواب: تعبدیات در شرع ثابت است، توصلیات هم ثابت است، موارد اندکی است نادر ولی پیش می آید که نمی دانیم تعبدی است یا توصلی، این جا حمل بر تعبدی می کنیم. بخش عظیمی توصلیات به ادله خاص ثابت است. مثل تطهیر و غیره و بخش عظیمی تعبدیات مثل عبادات ثابت است. قسمتی مثل وقف که امر به وقف و دلیل دارد، این امر به وقف از طرفی می بینیم یک نوع معاملات هم هست، ایقاعات است یا وقوع، این معامله که خالصا لوجه الله توصلی است یا تعبدی، ما این جا که شک کنیم براساس اصول و معاییر حمل بر تعبدی می کنیم. وقف می کنیم و یک قربه الی الله هم ضمیمه می کنیم. نتیجتا دو دسته از تکالیف مشخص است تعبدیات و توصلیات، ان جایی که مشکوک است خیلی اندک است مثال بارز وقف، درباره وقف ما براساس معاییر اخذ به تعبدی می کنیم.

اصل در اوامر تعبدیت است ۹۲/۰۷/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصل در اوامر تعبدیت است

ادامه بحث درباره تعبدی و توصلی که ۵ مورد تحقیق شد

در مواردی که تحقیق زمینه داشت، به تحقیق پرداخته شد. پنج مورد را تحقیق کردیم و نتیجه بحث اعلام شد.

مورد ششم عبارت بود از استحاله تقیید مستلزم ضرورت اطلاق است

مورد ششم عبارت بود از این که استحاله تقیید مستلزم ضرورت اطلاق است. این مطلبی بود که سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه بر خلاف مبانی منطق و فلسفه گفته بودند. آن چه در فلسفه آمده است درباره تقابل، می گویند تقابل عدم و ملکه، قابلیت محل می طلبد. اگر محل قابل نبود، از تحقق متقابلین خبری نیست و زمینه برای تحقق ندارد نه عدم و نه ملکه. بنابراین می گوید اگر محل برای تقیید ناممکن بود، اطلاق هم ناممکن است و محال است. استحاله تقیید تستلزم استحاله الاطلاق براساس آن معیار مسلم فلسفی در اقسام تقابل و درباره تقابل عدم و ملکه.

ص: ۶۳

سید الاستاد این استحاله تقیید مستلزم ضرورت اطلاق را رد می کنند

اما در اصول گاهی مبانی فلسفه مورد رد و نقض واقع می شود. از جمله این مبانی را سیدنا الاستاد می فرماید: چنین چیزی نیست. استحاله تقیید مستلزم استحاله اطلاق نیست که در فلسفه گفته اند. و شما تطبیق کردید که این جا تقیید عبادت که به قصد امر ناممکن است، اطلاق هم نیست، از اساس این حرف درست نیست. برای این که ما در تحقیقات میدانی می بینیم که استحاله تقیید تستلزم ضروره الاطلاق، چون اطلاق و تقیید دو عدل لا ثالث لهماست. تقیید که محال در نظر گرفتید، عدل

مقابل آن قطعا می شود ضروری الوجود. این یک تحقیق میدانی است. در مثال گفته اند که علم و جهل. علم و جهل عدم و ملکه است. مثالی زدند که علم، {البته ما در متعلق مثال یک مقدار تصرف کردیم}علم به همه موجودات عالم امکان محال است. این جا استحاله ی ملکه. ملکه که استحاله داشت، بالضروره عدم سر جایش خواهد آمد که عبارت است از جهل. علم به همه موجودات امکانی که نداشتید قطعا جهل است. تحقیق میدانی و این مثال وجدانی، بنابراین فلسفه گفته باشد. این مطلبی است که سید فرموده بود.

اما تحقیق این است که کلام سید الاستاد قابل التزام نیست یک مغالطه است

اما تحقیق این است که این توجیه قابل التزام نیست. با عرض ادب و احترام نسبت به روح والا و بلند سیدنا الاستاد عرض می شود که این مطلب تقریبا یک نوع مغالطه است. درباره تقابل عدم و ملکه ما یک مرتبه می گوییم تقیید محال است، در مقام تصور زمینه برای تقیید، آماده نیست یا زمینه برای ملکه آماده نیست. دیوار، بصر، بینایی زمینه ندارد. زمینه که محال شد، استحاله ملکه استحاله عدم که عماء هم دیگر این جا زمینه ندارد. ما درباره زمینه اش بحث می کنیم اما شما درباره تحقق آن آمدید بحث کردید. جایی که علم نسبت به موجودات امکانی محال بود یعنی تحقق علم، خب تحقق علم که محال بود یعنی ملکه در این جا نیست و ملکه که نبود، عدمش قهرا از باب اقتضای تقابل قطعا باید باشد. جایی که عدم و ملکه که بود، دو تایش که نیست. جایی که تقابل بین عدم و ملکه باشد، هر دو که محقق نمی شود. طبیعتا یکی هست و دیگری نیست. اگر یکی تحقق اش محال شد، ضرورتا دیگری هست، آن از باب اقتضای تقابل است نه از باب این که استحاله ی یکی اقتضای ضرروت دیگری داشته باشد اما ما در عدم و ملکه یعنی در فلسفه می گوییم زمینه اگر برای یکی محال بود، برای دیگری هم قطعا محال است. استحاله التقیید یعنی زمینه مساعد نیست، زمینه اگر برای یکی محال بود، برای دیگری هم قطعا ممکن نیست و محال است. مغالطه چیست؟ کلمه زمینه را جا انداختیم، گفتیم استحاله خود ملکه یا تقیید تستلزم ضروره الاطلاق یا عدم، این که اقتضای طبیعی متقابلین است که یک عدل که محال شد در تحقق، دیگری بالضروره است. وادی تحقق را با وادی زمینه آوردید جا به جا کردید که می شود مغالطه. نکته خیلی ظریف و دقیق بود.

ص: ۶۴

سوال:

جواب: ایشان مثالشان علم و جهل بود نسبت به موجودات خارجی که آن اصلا مقام تحقق است نه مرحله محل. آن مرحله محل نیست، مرحله تحقق است. در مرحله تحقق متقابلین همیشه نفی یکی مستلزم وجود دیگری است و الا تقابلی نیست. اما در فلسفه این را نمی گویند، این که اقتضای طبیعی تقابل است بلکه در فلسفه درباره عدم و ملکه می گویند عدم و ملکه زمینه برای هر دو داشته باشد، اگر برای یکی زمینه مساعد نبود برای دیگری هم قطعا زمینه مساعد نیست. بنابراین تقیید که ملکه است، اگر محل قابل تقیید نبود، اطلاق هم زمینه ندارد. این دیگر استحاله تقیید تقتضی ضروره الاطلاق معنی و مفهومی ندارد. آن که سید فرمودند که استحاله التقیید یا استحاله الملکه تقتضی ضروره العدم آن در مرحله تحقق است که یک ضد نبود، ضد دیگری قطعا هست. آن اقتضای طبیعی تقابل است. در آن بحث نداریم. عدم و ملکه می گوید محل باید قابل باشد. استحاله ی ملکه یا استحاله ی تقیید به اعتبار محل تقتضی استحاله الاطلاق یا عدم. در این قسمت ظاهرا ابهامی نباشد برای این که ما گفتیم یک کلمه کم و زیاد شد، محل و زمینه از قلم افتاد و مغالطه به وجود آمد گفت استحاله التقیید تقتضی ضروره الاطلاق، قطعا این طوری است و این معنای تقابل است ولی در این مرحله تحقق است. اما استحاله التقیید تقتضی استحاله الاطلاق، در مرحله قابلیت محل است. اگر محل قابلیت نداشت برای تقیید و محال بود، قطعا اطلاق هم محال است. این ضرورت یا استحاله ی ملکه جایش یک مقدار تغییر پیدا کرد. جایش محل بود آوردید در وادی تحقق. در وادی تحقق اقتضای تقابل چیست؟ این است که یکی از متقابلین نبود، دیگری قطعا باشد و اگر نه، تضاد نیست.

تقابل چهار قسم است که یک قسم عدم و ملکه است

سوال:

جواب: فلاسفه می فرمایند تقابل تعریفی دارد عقلی و قطعی، چهار قسم بیشتر نیست. یک قسم که تقابل عدم و ملکه است، فرقش با ایجاب و سلب این است که ایجاب و سلب، عدم و ملکه دوتایش ایجاب و سلبی است با یک فرق. ایجاب و سلب قابلیت محل نمی خواهد لا یجتمعان و لا یرتفعان و همیشگی است و درگیری و تقابلش استمراری است و متقطع نیست و در زمان محدود نیست. عدم و ملکه همان ایجاب و سلب است اما با وجود قابلیت محل، مثال معروف در حاشیه ملاعبدالله. دیوار هم بصر و هم عماء می شود به آن بگوییم اما به اصطلاح فلسفی دیوار را نمی توانیم نابیناست، امکان ندارد. چون عماء و بصر متقابلین عدم و ملکه است و قابلیت برای بصر نیست لذا عماء به اطلاق نمی کنیم. محل که قابل برای ملکه نبود، برای عدم هم اطلاق نمی شود. این یک مطلب عقلی و قطعی است. جزء اصول است. در مبنای فلسفی و عقلی این تقابل شبهه و اشکالی وجود ندارد و از متسالم علیها فلسفه است. اما در تطبیق آن که آمدیم گفتیم تقیید و اطلاق، عدم و ملکه است یا عدم و ملکه نیست؟ از دید اعاظم قوم مثل شیخ انصاری و محقق خراسانی و سیدنا الاستاد و محقق نائینی عدم و ملکه است . ما هم می گوییم عدم و ملکه است چون معاییر عدم و ملکه موجود است. فقط سیدنا الاستاد فرمودند که تضاد است که تحقیق کردیم و گفتیم. و قبل از شیخ انصاری، محقق قمی گفتیم که ایجاب و سلب و آن را هم فهمیدیدکه ایجاب و سلبی در کار نیست. بعد از این که این عدم و ملکه را فهمیدیم و تطبیق شد به تقیید و اطلاق، ما براساس این چهارچوب حرکت می کنیم یعنی تقیید و اطلاق از باب عدم و ملکه قطعا هست طبق نظر محققین طراز اول و طبق تحلیل. بعد از که عدم و ملکه بود، دیگر مبنای فلسفه مثل یک معاییر مستحکمی است که کارش را خودش انجام می دهد. می گوییم اگر تقیید محال بود مثل این که بگوییم اگر بصر محال بود، نمی شود بگوییم عماء، اصلا امکان ندارد چون زمینه ندارد. زمینه که نداشت، اطلاقش صحیح نیست و بگویید غلط است و اشتباه است. اگر بگویید غلط است. براساس همین مبنا تقیید شد ملکه. دیدیم که تقیید زمینه ندارد و تقیید که استحاله پیدا کرد، مثل بصر که استحاله داشت نسبت به دیوار و زمینه نداشت محل قابل نبود، عماء را نمی شود اطلاق کنید و محال است و بگویید غلط است. لذا اطلاق هم زمینه ندارد و محال است. این دیگر یک چیز واضحی است که شکی نیست. اما سید رأی شریف شان از محل آمد بیرون. گفت علم و جهل عدم و ملکه است و استحاله علم به موجودات امکانی تستلزم ضروره الجهل، که گفتیم این مغالطه است. تقابل که در عدم و ملکه هست، استحاله و امکان متعلق به محل است. و این استحاله و امکان متعلق به مقام تحقق نیست. به مقام تحقق که قطعا یکی از متقابلین وجود دارد. و یکی که محال بشود، در مقام تحقق، قطعا ضروری دیگری باید وجود داشته باشد. ما در مقام تحقق که بحث نداریم. آن جا که اقتضای طبیعی تقابل، وجود یکی و نفی دیگری است.

ص: ۶۶

نتیجه اصل تعبدیت است

نتیجه این شد که با داشتن اصاله التعبد که یک اصل ارتکازی و عقلایی است و اصلی است از اهمیت بالایی برخوردار است، خود عبودیت و تعبد اهمیت اش تا بدانجاست که در آیه قرآن هدف خلقت انسان اعلام شده است ما خلقت الجن و الانس الا لیبعدون. اهمیت از یک سو، آیه و ما امروا که هم ظهور دارد در این که امر باید تعبدی باشد از سوی دیگر، ارتکاز از جهت سوم، و ادله دیگر که گفتیم، اصل تعبدیت است. چنانکه محقق خراسانی هم تمایلی به این مورد دارد. ایشان رد بر ادله قائلین بر اصاله التعبد را تعرض نمی کند و اما از لحاظ جهت گیری، جهت مساوی و مسانخ می گیرد، می گوید: اطلاق نیست، اصل عدم عملی عقلا اشتغال است. اشتغال با اصاله التعبد از نظر عملی هم جهت می شوند پس محقق خراسانی هم تمایلش را به دست آوردیم،

اصاله التعبد اصل ارتکازی است و موارد توصلی و تعبدی روشن است جز موارد نادری مثل وقف

اصاله التعبد را عنوان کنید اصل ارتکازی براساس ارتکاز متشرعه در نهایت استحکام ولیکن آن چه که کار را برای ما آسان می کند این است که موارد تعبدی و موارد توصلی به اندازه کافی روشن و واضح است. جایی که امر آمده باشد و توصلی و تعبدی اش معلوم نباشد، بسیار نادر است. فقط من یک مورد را برایتان واقعی مثال زدم که وقف بود. وقف آمد و شک کردید، معونه ندارد. یک نکته دیگر هم گفتم قدر متیقن هم هست. بنابراین چون که امتثال تعبدی به وسیله توصلی محقق نمی شود و اما امتثال توصلی به وسیله امتثال تعبدی محقق می شود، بنابراین عمل تعبدی در مقام امتثال قدر متیقن هم هست.

ص: ۶۷

کلام امام خمینی

و یک نکته ای به عنوان حسن ختام هم اضافه کنید: سیدنا الامام (۱) قدس الله نفسه الزکیه مطلبی را در ضمن بحث دیگری می فرماید ولی ما از بیان ایشان در این مورد استفاده می کنیم. می فرماید: ان صدور الامر من المولی تمام الموضوع لوجود الاطاعه، این خیلی می تواند برای مطلب ما کمک کند و موید خوبی باشد. امر از مولی صادر شده، خود صدور امر تمام موضوع برای وجوب اطاعت امر است. بنابراین امری که آمده باشد، خود صدور امر کافی است برای وجوب اطاعت امر. البته شبیه آن را در ادله قائلین به تعبد گفته بودیم که طبیعت امر اقتضاء می دارد که داعی باشد و اطاعت بشود. امر ششم: اقتضای اطلاق صیغه امر وجوب نفسی عینی تعینی است.

سوال: اصاله التعبد جزء کدام اصول است؟

جواب: ارتکازی که گفتیم عقلایی می شود و حاکم بر اصاله الاطلاق و اصاله البرائه است.

سوال:

جواب: ما شک در امر نداریم تا بگوییم امر مشکوک است و بگوییم این امر مشکوک را انجام بدهیم تا تشریع بشود. امر قطعی است و ما شک در دخل قصد امر به عنوان جزء عبادت که قصد امر دخالتش در عبادت قطعی و مسلم است. منتها ما الان یک عملی است و عبادی نیست و توصلی هم نیست، امر آمده که خود امر قطعی است اما شک در این است که این عمل خود بدنه کافی است یا یک جزء آن قصد امر هم هست، این جا محقق خراسانی فرمود شک در خروج از عهده تکلیف و قاعده اشتغال.

ص: ۶۸

۱- (۱) مناهج الوصول، امام خمینی، جلد ۱، صفحه ۲۸۲.

سوال:

جواب: اعمـال تعبـدیه و اعمـال و عبادات توصـلیه از سوی شـرع به طور واضـح بیان شـده و ما تابع دلیل هستیم. بنابراین بخش تعبـدیات کامل روشن است و توصـلیات در فقه کاملا روشن است و ابهامی نیست، تصـریح شده ولیکن جایی احیانا امر اسـت فقط، بدون هیچ اشاره ای و توضیحی که این عبادت توصلی است یا تعبدی، این جا اگر برخورد کردیم، مقتضای اطلاق صیغه امر را مورد بررسـی قرار دادیم. شـما نگویید که مورد کوچک بود و بحث وسیع بود. اصول کارش این است. در ضمن بحث، مطـالب متنوعی دست مـان آمـد، قـدرت ذهنی مـا بالاـ رفت، یـک عـده از معاییر و ادله و اسـتدلال ها را تـذکر دادیم و توجه کردیم، نتیجه گرفتیم که اصل تعبـدیت است و توصـلیت خلاف اصل است و اصل تعبد را که ثابت کردیم، یک اصل عقلایی ارتکازی با پشتوانه آیه قرآن و احتیاط دینی و مویدی هم قدر متیقین.

امر ششم: اطلاق صیغه امر واجب نفسی عینی تعیینی است

امـا مقتضای اطلاق صـیغه امر واجب نفسـی عینی تعیینی است. در اصول واجب به همین شـش قسم آمـده: نفسـی و غیری مثل صلاـه و غیری مثـل وضو، عینی در برابر کفـایی که عینی مثلاـ صوم و کفایی مثلا نماز میت، تعیینی در برابر تخییری که تعیینی مثلا حج و کفارات سه گانه هم تخییری است تخییر شـرعی. ما این اقسام را در اصول داریم که فقط شش تا آمده. در فلسفه و یا بحث های غیر مشـهور اصول،اقسام دیگری هم می توانیم ارائه بدهیم که عمدتا یا برگشت می کند به همین شش تا و یا این که اساس آن چنانی ندارد. بنابراین در اصول اقسام واجب همین شـش تاست. حالا یک امری آمد و یک فعلی را الزامی اعلام کرد، مقتضای اطلاق چه نوع وجوبی است؟ وجوب نفسی یا غیری، یا عینی کفایی، یا تعیینی و تخییری است.

نظر محقق خراسانی مقتضای اطلاق امر نفسی و عینی و تعیینی است

محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید مقتضای اطلاق صیغه این است که واجب عینی نفسی و تعیینی باشد. برای این که کفایی و غیری و تخییری نیاز به قید زائدی دارد. هر کدام که مراجعه کنید یک قید زائدی می طلبد. مولی که در مقام بیان باشد، کلامش اطلاق داشته باشد و قیدی را نیاورده باشد، توضیحی ندهد، ظاهر اطلاق اقتضاء می دارد که همان عینی و نفسی و تعیینی باشد.

منظور از اطلاق چیست؟

منظور از این اطلاق گاهی برای تحقیق بیشتر یا دید ابتدایی، ممکن است به مشکل برخوردید که دید ابتدایی این است که اطلاق که توسع است عدل عموم است، این چه اطلاقی است؟ پس جواب این را این طوری بدهید که منظور از این اقتضای اطلاق، اقتضای مقدمات حکمت است. مقتضای مقدمات حکمت این است که کلام در مقام بیان بوده و خصوصیاتی که نیاورده، دیگر آن خصوصیات دخلی ندارد. سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه در این رابطه هم تقسیماتی دارد و هم شرحی درباره معنای عینی و نفسی و تعیینی دارد و هم می فرماید مقتضای اطلاق، هم اطلاق ماده و هم اطلاق هیئت، این است که شرح آن برای جلسه آینده.

اقتضای صیغه امر وجوب نفسی و عینی و تعینی است ۹۲/۰۷/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اقتضای صیغه امر وجوب نفسی و عینی و تعینی است

توضیح تکمیلی درباره وجوب نفسی و عینی و تعینی

گفته شد که مقتضای صیغه امر نفسیت و عینیت و تعینیت است. اطلاق این را می طلبد. و بعد هم گفتیم منظور از اطلاق این جا عموم نیست که برداشت ابتدایی از اطلاق داریم بلکه منظور از اطلاق مقدمات حکمت است.

ص: ۷۰

مقتضای اطلاق نفسی و عینی و تعینی است

مقتضای مقدمات حکمت این است که امری بیاید، دلالت بر وجوب بکند وضعا یا اطلاقا یا عقلا، دلالت بر وجوب بکند، آن گاه شک بکنیم که این وجوب، وجوب نفسی یا عینی یا تعیینی است، مقتضای اطلاق این است که نفسی و عینی و تعیینی باشد. چون غیری و کفایی و تخییری توضیح اضافی می طلبد. قید زائدی لازم دارد. مولی در مقام بیان قیدی که ذکر نکرده است، مقتضای اطلاق عدم وجود آن قید است. بعد هم اشاره شد تعریف این سه عنوان که سه عنوان معروف در اصول است با عناوین مقابل شان می شود شش تا عنوان، از عنوان های اصلی اقسام وجوب در اصول است. تعریف این اقسام را با یک تصور

می توانیم به دست بیاوریم به این صورت که تعرف الاشیاء باضدادها. واجب نفسی چه واجبی است؟آن که غیری نباشد، واجب عینی چه واجبی است؟ خلاف کفایی. و واجب تعیینی چه واجبی است؟ خلاف تخییری. منتها یک نکته را هم اضافه کنید که وجوب نفسی به اعتبار وصف حکم است که حکم متصف است به صفت استقلال، فقط به آن متعلق خودش ارتباط دارد یا نه وجوب از جای دیگر آمده. و وجوب عینی به اعتبار مکلف است، شخص مکلف عینا باید آن واجب را انجام بدهد به طور مشخص، یا می شود هر کسی انجام داد، واجب انجام می شود. و وجوب یا وجوب یا واجب تعیینی به اعتبار مکلف به است. مکلف به مشخصا صوم است یا نه مثل خصال کفاره یکی از سه چیز است. در این رابطه ابهامی نیست.

ص: ۷۱

عناوین شش گانه واجب و معانی آن

اما سیدنا الاستاد (۱) قدس الله نفسه الزکیه مسئله را شرح می دهد و می فرماید این سه تا واجب، دو مورد آن تصویر و صورت های مختلفی دارد. ان دو مورد عبارت است از واجب تخییری. درباره واجب تخییری سه قول ثبت شده است: ۱. واجب تخییری عبارت است از ما اختاره المکلف یعنی در اختیار مکلف است. چرا تخییری می گوییم؟ براساس اختیار مکلف است. مکلف اختیار کند هر یکی از این موارد که می خواهد. ۲. واجب تخییری عبارت است از واجبی که به طور متعین از سوی شرع اعلام شده اما به مورد دیگر هم ساقط می شود. اما در مرحله ثبوت تخییری نیست ولیکن در مرحله سقوط مورد دیگر جایگزین آن می شود. مورد دیگر مثلاـ شما به طور متعین نماز را در ساعت یک بعد از ظهر می توانید بخوانید ولی اگر نخواندی سر ساعت یک و نیم هم می توانی همان نماز را بخوانی، مورد دیگر هم جای این مورد قبلی را می تواند پر کند. ۳. که ما اختاره سیدنا الاستاد هست، رأی صحیح، ایشان می فرماید منظور از واجب تخییری این است که از سوی شرع واجب اعلام شده است به نحو لاـ بعینه، مثل یک کفاره در بین سه مورد لا بعینه. شما اشکال نکنید که کفارات ترتیب دارد، آن ترتیب مستحبات است یا اولویت های فضیلتی است اما اصل واجب بما هو واجب در این محدوده است منتها لا بعینه و تعیین آن در اختیار مکلف است. می فرماید منظور از تخییر همین صورت سوم است و این صورت سوم صورت درستی است، برای این که جعل واجب تخییری یک محدوده دارد و دقیقا آن موردی که عینا مکلف به است برای مکلف تعیین نشده است و لا بعینه است. در واجب کفایی هم سیدنا الاستاد توضیحی داده است، می فرماید واجب کفایی به چهار صورت متصور است: صورت اول این است که امر متوجه بشود به سوی یک فرد معین ولکن یسقط بفعل الغیر. واجب معین است برای شما نماز میت معین است ولی اگر دوست شما این نماز میت را خواند یسقط لحصول المقصد و المطلوب . صورت دوم عبارت است از امری که متوجه شده باشد تعلق بگیرد به مجموع مکلفین من حیث المجموع به شکل عام مجموعی. اکرموا ضیوفکم و وقروا کبارکم ارحموا صغارکم، متعلق است . امر صادر شده است برای مجموع و برای همه من حیث المجموع اما در مقام امتثال یک فرد که قیام کند به امتثال امر، از بقیه ساقط می شود چون غرض یک غرض است. این عمل باید انجام بشود.

ص: ۷۲

۱- (۱) محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۲، صفحه ۳ تا ۱۱.

سوال:

جواب: نحوه به شکل معین است، وجوب شخصا برایتان معین است. فردا معین است و انحلالی است. نحوه دوم مجموعی است برای مجموع است. سقوط در وجوب کفایی از اول پیداست. سقوط به انجام صرف الوجود است. مجرد عمل، عمل که انجام شد، غرض ساقط می شود. صورت سوم توجه تکلیف یا تعلق امر به عموم منتها به نحو عموم استغراقی.

فرق عموم مجموعی و استغراقی

در عموم مجموعی خود موضوع مجموعه است و در عموم استغراقی فرد مورد توجه نیست ولی مجموعه هم من حیث المجموع مورد توجه نیست ولی عمومیت به نحو فراگیر یعنی خواست امر فعل کل احد است. کل واحد می تواند این عمل را انجام بدهد که بشود فراگیر منتها نه با قید جمع. فراگیر قید جمع را ندارد، قید جمع که نداشت به فرد صدق می کند و به جمع هم صدق می کند، به قسمتی هم صدق می کند. استغراق معنایش یعنی فراگیر نه به با قید جمع. که قید جمع را زدید می شود استغراق. مثل این که بگوید «کل واحد یستطیع یجب علیه اکرام العالم» این شد عام استغراقی. که فارسی آن می شود هر کسی که توان اکرام را دارد باید از عالم اکرام کند این برای همه است و عمومیت دارد منتها قید جمع در ان نیست و قید فردهم در آن نیست. واجب کفایی هم همین طور است «کل من واجه میتا یجب علیه اقامه الصلاه علی المیت» درست در شکل عام استغراقی، عام استغراقی به عبارت دیگر به شکل قضیه حقیقیه می شود. تمام افراد را می گیرد و در همه ازمنه و امکنه می گیرد منتها قید جمع و قید فرد ندارد. بنابراین تکلیف شامل همه می شود به شکل عام استغراقی ولیکن چون از خارج دلیل داریم که غرض به واسطه انجام عمل مره یک مرتبه غرض حاصل می شود از این رو یک نفر اگر برود نماز میت بخواند دیگر غرض حاصل شده و دیگر نماز میت خواندنی درباره یک میت معنا ندارد. صورت چهارم که خو سید می فرماید، صورت چهارم و هو الصحیح عبارت است از صرف الوجود. واجب کفایی عبارت است از این که متعلق امر صرف الوجود است، این دیگر فنی و دقیق است، مطلوب صرف الوجود است، باید یک مورد و یک مصداق از این عمل، در خارج محقق بشود، این معنای صرف الوجود است. صرف الوجود یعنی باید یک مصداق از این متعلق در خارج، محقق بشود. متعلق امر صرف الوجود است. پس از که صرف الوجود بود، به توسط هر فردی که اتفاق بیافتد، هر کسی، هر موقعی که بتواند آن واجب را انجام بدهد، صرف الوجود محقق شده است و امتثال حاصل شده است. پس از که در واجب کفایی گفتیم که متعلق امر صرف الوجود است، نیاز به حصول و تحقق غرض هم در این رابطه نداریم چون خود صرف الوجود مطلب را غنی می کند. این دو مورد را سید شرح دادند و فرمودند که صورت صحیح هم همین صورت چهارم است که عبارت است از این که متعلق امر صرف الوجود باشد. بحث اقتضای اطلاق صیغه امر نسبت به عینیت و نفسیت و تعینیت بسیار واضح و مختصر و روشن است و تضارب آراء هم وجود ندارد، توضیحی بود بسیار عالی و دقیق از سیدنا الاستاد که ارائه شد، این بحث ششم کامل شد.

سوال:

جواب: خود واجب مقسم است. اقسام به اعتبار این اضافه ها می آید نفسیت و غیریت، عینیت و کفائیت، تعیینی و تخییری، خود وجوب. هم واجب می گویند هم وجوب بر مسلک شیخ و مسلک محقق خراسانی فرق نمی کند. وجوب گفتید محصول واجب است، مفاد هیئت است. واجب گفتید اصل عمل است و مفاد ماده است. لذا در اصطلاح اگر واجب می گویید یا وجوب می گویید مشکلی ندارد. فقط اصطلاح شیخ انصاری واجب و اصطلاح محقق خراسانی وجوب است. مقسم خود وجوب است در همه اقسام به اعتبار آن خصوصیات غیری می شود یک قسم و نفسی می شود قسم دیگر. مقسم خود وجوب است و همه این اضافات که می آید قسم درست می کند.

سوال:

جواب: یک قید زائدی است که از درون خود وجوب درمی آید و معونه نمی خواهد بیان اضافی نمی خواهد. خود بیان وجوب کافی است برای آن وصف، منتها آن وصف در مقابل وصف دیگر قابل شناسایی است مثل نفسی ولی او از خود وجوب درمی آید و او دیگر نیاز به بیان اضافی ندارد.

امر هفتم دلالت امر بعد از حظر

امر هفتم که مسئله ای است تقریبا آثار عملی هم بین اتباع آل البیت و ابناء عامه دارد و اختلاف نظری وجود دارد. این امر هفتم عبارت است از بررسی دلالت امر بعد از حظر. امری آمده باشد بعد حظری واقع شده باشد، یعنی منعی، و بعد منع برطرف شود دوباره آن امر قبلی بیاید، این را می گویند امر بعد از حظر. در مثال اذا حللتم فاصطادوا امر یا نهی آمد که صید نکنید، امر و نهی دراین قسمت فرق نمی کند. امر آمدکه محرم باشید و معنای احرام هم این بود که صید نکنید و بعد از که محل شد محرم، از احرام بیرون آمد فرمود اذا حللتم فاصطادوا، امر آمد امر به صید. این امری که بعد از حظر آمده، دلالتش در چه حد است؟ دلالت بر وجوب دارد، بر اباحه دارد، مجمل است، برمی گردد به ماقبل؟ باید بررسی شود.

حظر به دو قسم قطعی و وهمی تقسیم می شود و یا از منطوق استفاده می شود یا مفهوم

محقق خراسانی می فرماید: امر که بعد از حظر یا بعد از توهم حظر واقع بشود، چه دلالتی دارد؟ بنابراین این مسئله را باید مورد توجه قرار بدهیم که وقوع حظر گاهی قطعی است و احیانا توهمی است. قطعی مثل مثالی که زدیم اذا حللتم فاصطادوا که حالت احرام منع قطعی است و گاهی توهمی است. فرزندی مودب در کنف گرم پدر عالمش زندگی می کند، یک مرتبه احتمال می دهد که پدرش از شرک در بعضی از مجالس مشتبه منع کند، توهم می کند، این چه حذری است؟ حذر وهمی. بعد از این که جلسه که تمام شد، پدر می گوید در آن جلسه درس برو، جلسات دیگر آزاد هستی، در جلسات دیگر که دستور داد، آیا این امر بعد از حظر وهمی دلالت بر وجوب دارد یا ندارد؟ بنابراین حظر اعم است از حظر قطعی و حظر وهمی. و همین حظر اعم است از حظری که از منطوق دلیل استفاده بشود و یا از مفهوم. یک مرتبه حذر از منطوق استفاده می شود مثل اذا حللتم فاصطادوا ، و گاهی حظر از مفهوم استفاده می شود مثل این که می فرماید و لا تحلقوا روسکم حتی یبلغ الهدی محله (1) این جا امر بعد از حظر این جا از مفهوم استفاده می شود. حتی یبلغ الهدی، مفهوم حظر می شود «اذا بلغ الهدی فاحلقوا» امر از مفهوم استفاده می شود مفهوم غایت. این جا که امری نیست بعد از حظر، یک جمله مفهومیه است، از مفهوم امر استفاده می شود «حتی یبلغ الهدی محله»،

۱- (۲) سوره بقره، ایه ۱۹۶.

مفاهیم شرط و وصف و غایت وحصر آیا حجت است یا نه؟

سوال: در صورتی که ما قائل باشیم که غایت مفهوم دارد.

جواب: لقب قطعا مفهوم نـدارد. وصف غیر مشـهور می گوید مفهوم دارد و مشـهور می گوید مفهوم ندارد. شـرط مشـهور می گوید مفهوم دارد و غیر مشـهور می گوید مفهوم ندارد و غایت و حصـر قطعا مفهوم دارد. معنای غایت اصلی این است که قید حکـم است. حصـر و غـایت قطعـا مفهـوم دارد. بنـابراین امر بعـد از حظر قطعی یـا تـوهمی فهمیـدیم، بـالمنطوق و بـالمفهوم را فهمیدیم.

محقق خراسانی در امر بعد از حظر ۴ قول بیان می کند

اقوال در مسئله چهارتـاست، محقق خراسـانی چهار قول ذکر می کنـد: قول اول اباحه، می گوینـد امر بعـد از حظر مفیـد اباحه است. این قول قول مشـهور است. گفته بودم رد پای مشـهور اصول قوانین الاصول است و ردپای مشـهور فقه متن لمعه است نه شرح آن. قول اول که می گوینـد امر بعد از حظر مفید اباحه است مشـهور است که محقق قمی (۱) در قوانین الاصول بیان می کند.۲. وجوب، ابنای عامه می گوینـد که امر بعـد از حظر دلالت بر وجوب می کند. کتاب المحصول (۲) که در اصول کتاب معروف ابناء عامه است. قول سوم می گویند امر بعد از حظر تابع دلالت امر بعد از حظر است به شـرط این که معلق شده باشـد به زوال علت نهی. مثل فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم (۳) . ۴. قول به تبعیت است اطلاقا. امر بعد از حـذر تابع دلالت امر قبل از حذر است مطلقا. تعلیق به زوال علت نهی شده باشد یا نشده باشد. این قول را شـیخ طوسـی (۴) قدس الله نفسه الزکیه و سید علم الهدی (۵) قدس الله نفسه الزکیه کتاب الذریعه بیان می کند.

۱- (۳) قوانین الاصول، محقق قمی، جلد ۱، صفحه ۸۹.

۲- (۴) المحصول، جلد ۱، صفحه ۲۳۶.

۳- (۵) توبه/سوره۹، آیه۵

۴- (۶) العده فی الاصول ، شیخ طوسی، صفحه ۲۵۶.

۵- (۷) الذریعه، سید شریف مرتضی، جلد ۱، صفحه ۷۳.

محقق خراسانی و سید الاستاد این چهار قول را زیر سوال می برند

خود محقق خراسانی و سیدنا الاستاد همه این اقوال را زیر سوال می برند، مطلبی را اعلام می کنند که تقریبا قول به حساب نمی اید، می فرمایند: تمامی موارد خالی از قرینه نیست. اگر فرض کردیم خالی از قرینه بود، مجمل می شود. سیدنا الاستاد هم این را می فرماید، تمامی این اقوال را برگردیم و شرح بدهیم، ان شاء الله جلسه آینده.

وقوع امر بعد از حظر ۹۲/۰۷/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: وقوع امر بعد از حظر

توضیح درباره اقوال مربوط به دلالت امر بعد از حظر

اقوال فهرست شده بود. رسیدیم به شرح اقوال.

قول مشهور

اما قول اول که گفته می شود امر بعد از حظر دلالت بر اباحه می کند. این قول، قول مشهور است. محقق قمی صاحب قوانین قدس الله نفسه الزکیه برای اثبات این مطلب دلیلی از آیه قرآن ارائه می فرماید که عبارت است از آیه شماره ۲ سوره مائده، اذا حللتم فاصطادوا پس از که محلل شدید، امر می فرماید که صید کنید. اصطادوا امر است، احرام حظر است. پس از رفع احرام و بدل شدن آن به تحلیل فاصطادوا، صید کنید، این مثال یک مثال ساده نیست بلکه واقعیت امر بعد از حظر است. برای این که قبل از حظر امری نبوده و قبل از حظر صید یک امر مباحی بوده است، زمینه خالی است، به تعبیری منطقه الفراغ است. و بعد از این که زمینه خالی بود، صید جائز بود و امر و نهی آن چنانی نداشت. یک منعی آمد تحت عنوان احرام، بعد از رفع آن منع، امری آمد که اذا حللتم فاصطادوا. اگر خواسته باشید سر استدلال محقق قمی را خوب درک کنیم که چرا به این آیه استدلال و چرا به این آیه اکتفاء کرده است، سرش همان است که گفته شد که مصداق صحیح امر بعد از حظر است. این فاصطادوا به ضرورت فقه دلالت بر وجوب ندارد و مفادش اباحه است. صید در فقه بالضروره از مباحات است در حالی که این امر آمده ولی چون امر بعد از حظر است، دلالت بر وجوب نمی کند.

ص: ۷۷

قول دوم قول حنفیه است

اما قول دوم که منسوب است به ابناء حنفیه که می گویند امر بعد از حظر دلالت بر وجوب دارد. این قول دلیلی که دارد همان دلیل اصلی دلالت امر بر وجوب است. از مثال استفاده نمی کند، گفته می شود امر دلالت بر وجوب دارد، این جا هم یک امر درستی است. یک منع قبلی دلالت امر را صدمه نمی زند. امر است و وارد شده است و دلالتش بر وجوب از سوی خودش می

آید. دلالت که وضعی شد این امر است و این وضع لغوی اش دلالتش قهری است، وقوع حظر قبل از امر مانع ایجاد نمی کند.

قول سوم قول به تفصیل است، تعلیق امر به زوال نهی

اما قول سوم که محقق خراسانی به این قول هم اشاره می فرمایند عبارت است از تفصیل. تعلیق امر به زوال نهی، اگر معلق شده باشد به زوال نهی در این صورت امر دلالتش تابع دلالت امر قبل از حظر است مثل فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشرکین حیث وجدتم [(۱)] در این جا امر تعلیق شده است به زوال نهی، نهی این بوده است که قتال در اشهر حرم منهی عنه است. این امر بعد از حظر معلق شده به زوال همان نهی. اشهر حرم که منقضی شد فاقتلوا. در این صورت می فرمایند امر تابع دلالت امر قبل از حظر است. قبل از حظر قتال با مشرکین چه حکمی و چه دلالتی داشت؟ به همان دلالت این را مربوط کنید. چون بدنه یک بدنه است. همان امر مربوط به قتال با مشرکین، یک اشهر حرم آمد، امر هم به زوال آن نهی معلق شد، پس آن نهی که برداشته شد، بدنه که قطع شده بود با هم وصل می شوند. بنابراین در صورتی که امر پس از حظر معلق به زوال نهی باشد، تابع دلالت امر قبل از حظر است. اما اگر معلق نشده باشد، یک امری آمده به اکرام و یک نهی ای باز هم نسبت به همان اکرام مثلا اکرم النحویین، بعد آمد لا تکرم النحویین، بعد دوباره امری آمد اکرم النحویین، امری بود ، نهی ای بود، و امر بعد از نهی بود. هر سه مستقل است و تعلیقی در کار نیست. در این صورت امر تابع دلالت امر قبل از نهی نیست، خود یک امر مستقل می شود. امر مستقل که بشود، مراجعه می کنیم به خود دلالت اوامر بر وجوب و عدم وجوب. از آن جا که در بحث اوامر خوانده ایم که امر بر وجوب می کند، این جا هم می گوییم دیگر تبعیتی نیست، امر دلالت بر وجوب می کند هرچند در مثال که گفتیم، اکرم اول قرینه داشته باشد بر استحباب، دیگر نهی امد و بعد هم امر بعد از نهی، این امر بعد از نهی یک امر مستقلی است و ربطی به امر قبل از نهی ندارد.

ص: ۷۸

۱- (۱) توبه/سوره۹، آیه۵

سوال: معلق بودن به امر قبل از حظر چه موقع است و چه موقع نیست؟

جواب: بستگی به بیان دارد. خود بیان را مراجعه می کنیم. فاذا انسلخ الاشهر الحرم می بینیم بیان معلق است. فاذا انسلخ الاشهر درست معلق است به انسلاخ اشهر دقیقا، امر معلق است به زوال نهی، اما اگر معلق نبود سه تا دستور مستقل بود یک امر به اکرام قرینه داشتیم امر استحبابی است. بعد یک نهی از اکرام و بعد از نهی یک امری به اکرام و هیچ تعلیقی در کار نبود، این جاست که دیگر امر بعد از حظر اگر تعلیق به زوال نهی وجود نداشت تابع امر قبلی نیست. همان معیار دلالت امر بر وجوب را باید رعایت و لحاظ کنیم.

اما قول چهارم تبعیت مطلق، قول شیخ الطائفه

اما قول چهارم قول به تعبیت مطلق. امر بعد از حظر تابع است برای امر قبل از حظر اطلاقا، تعلیقی در کار باشد یا تعلیقی نباشد. این قول را شیخ طائفه (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید امر بعد از حظر تابع امر قبل از حظر است. برای این که این امر همان امر است، یک مانعی در مسیر به وجود آمده، مانع طریقی است. رفع مانع همان و زنده شدن دلالت امر همان. و باید شدت تعبیر می فرماید اگر این را نپذیریم، دلالت الفاظ و ظهورات بیان بلاغی را باید رد کنیم. چون ظهورات بیان بلاغی همین است، امری آمده باشد و منعی صورت بگیرد، دوباره امر مسانخ با امر قبلی بیاید، همان امر قبلی است و چیز دیگری نیست. اما اگر شما بگویید امر دیگر بعد از حظر بیاید که مسانخ با امر قبلی نباشد که این از محل ابتلاء بیرون است و امر جدید می شود. اگر همان امر قبلی دوباره احیاء بشود، فقط به عنوان دفع توهم است که شما این منع را دائم فکر نکنید، منع تمام شد و امر ادامه دارد مثل این که در مثال کسی بگوید بروید درس بخوانید، بعد از یک مدتی مانعی یاکاری پیش آمد گفت درس نخوانید بعد از رفع مانع گفت بروید درس بخوانید، ایا عرف و لغت و ادب بین این درس بخوانید و درس بخوانید قبل از مانع، دو معنا قائل است؟ هرگز، جزء واضحات بیان است. اگر کسی این را انکار کند، واضحات بیان را انکار کرده است. این مطلبی بود که ایشان فرمود با یک مقدار توضیح اضافی که تحقیق هم همین است و هیچ گاهی امری که بعد از حظر می آید در صورتی که مسانخ و از سنخ امر قبلی باشد، نشان می دهد که همان امر قبلی است و مانعی آمده بود جلوگیری از اقتضاء این امر داشت، مانع رفع شد و امر مسیر خودش را ادامه می دهد بلا هیچ شکی و ارتیابی.

ص: ۷۹

۱- (۲) العده فی الاصول، شیخ طوسی، صفحه ۲۵۶.

سوال:

جواب: بحث ما در بحث دلالت های وضعی و اصلی صیغه است. بحث قرائن از دائره بیرون است. اگر صحبت از قرائن آمد، یک پنجره دیگر باز می شود. ماییم و اقتضای خود صیغه امر بدون هیچ قرینه. آن جا که قرینه باشد، تابع دلالت و چشم انداز قرینه هستیم. تا کجا کارایی دارد؟ فقط به قرینه اکتفاء می کنیم.

اما قول پنجم محقق خراسانی می فرماید امر بعد از حظر بطور کلی مقرون به قرینه است

اما قول پنجم محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید امر بعد از حظر به طور کلی مقرون به قرینه است. قرائن نشان می دهد، اذا حللتم فاصطادوا قرینه خارجیه داریم که صید از مباحات است و همین طور آیه شماره ۱۰ سوره جمعه اذا نودی للصلاه من یوم الجمعه فاسعوا الی ذکر الله و ذروا البیع، فاذا قضیت الصلاه فانتشروا فی الارض، فانتشروا امر بعد از نهی است. خوب قرینه داریم که این امر دلالت بر وجوب نمی کند. این ها قرائن است. و بیان محقق قمی که گفته شد در اذا حللتم فاصطادوا فقط امر بعد از حظر است و قبل از حظر امری نیست، در سوره جمعه دیدیم که امر قبل از حظر هم هست و با آن هم فانتشروا دلالت بر وجوب نمی کند، واجب نیست که آدم برود برای کار، همان بعد از انقضای نماز جمعه فورا مبادرت به بازار و بیع و شراء. دلالت بر اباحه دارد یا استحباب. این صحیح اش این است که دلالت بر استحباب دارد بر اساس قرینه خارجیه که تجارت امر مستحب است براساس طبیعت اولیه اش. و احیانا واجب می شود آن در اثر عروض عنوان ثانوی است، طبیعت اولیه تجارت از مستحبات است. بنابراین هر کجا که شما در نظر بگیرید، به طور کل این امثله که می ایید برای اباحه یا برای استحباب یا احیانا برای وجوب، اولا یادمان باشد مثال دلیل نیست. اگر مثال در حد زیادی باشد، به اندازه قابل توجهی می شود استقراء اما ذکر یک مثال هیچ گاه مثبت مدعا نخواهد شد. چون مثال را می شود با قرینه به نفع خودتان استناد کنید. به طور اغلب بدون قرینه نیست. اگر ما امری را پیدا کردیم که بدون قرینه بود، قرینه داخلی و خارجی نداشت، ما فرض کردیم مثل اکرم الضیوف که امر استحبابی است ولی اگر که توانمند نبودید، امر ندارید، نهی شده است. بعد از این که توانایی مالی به دست آوردید این جا اکرم الضیوف به سراغ شما می اید، آن اکرم الضیوفی که می اید به سراغ شما، ربط به نهی ندارد و ربط به امر قبلی هم ندارد. یک اکرم الضیوف مستقلی است. ما این جا فرض کنیم که قرینه ای نیست، اگر قرینه نبود، این اکرم الضیوف دلالت بر وجوب دارد یا ندارد؟ محقق خراسانی می فرماید اگر چنین چیزی پیش بیاید، فرضی است یعنی در حقیقت همچنین موردی وجود ندارد. فرض کردیم یک جایی امری وجود داشت که اصلا قرینه نداشته باشد، این جا جایی برای حمل وجود ندارد و می شود مجمل و هیچ دلالتی از آن استفاده نمی شود، نه دلالت بر وجوب و نه بر اباحه و نه بر استحباب. امر است و اجمال مطلق.

ص: ۸۰

سوال:

جواب: گفته می شود که امر که بیاید، خود امر طلب است، طلب شرعی است، کشف قطعی می کند از محبوبیت متعلق، این مقدار هست، خوب پس بنابراین می گوییم امر اگر مجمل هم بود، این دلالت را دارد. در حالی که اجمال که بشود، آن حرفی که شما می گویید آن در صورتی است که دلالت بین اقل و اکثر باشد که محبوبیت است با الزام، یا فقط محبوبیت، آن حرف شما درست است. اما اگر اجمال بود، احتمال می دهیم که الزام است و احتمال می دهیم که محبوبیت بدون الزام است. این اجمال دیگر هیچ طرف کششی ندارد. در یک شبهه ای که هیچ طرفی جاذبه ندارد قرار می گیرد، ما نمی توانیم حمل کنیم. بنابراین معنای اجمال این است که قدر متیقنی در کار نیست. اجمال که آمد دلالت صیغه از کار می افتد و ما از آن امر هیچ چیزی را نمی توانیم استفاده کنیم.

کلام سید الاستاد

این حرف را که ایشان فرمودند، سیدنا الاستاد (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید امر بعد از حظر که معمولاـ سرنوشت مشخصی دارد، بر فرض اگر قرینه ای در کار نبود، دلالتش پس از حظر بر وجوب و عدم وجوب، احتیاج به قرینه دارد. ایشان در حقیقت اجمال اعلام نمی کند. گاهی بعضی ها تلقی کند که نظر ایشان با نظر محقق خراسانی همان اجمال باشد، در حالی که ایشان می فرماید دلالت ناقص است و کمک می خواهد. یک دلالت مایی است وطلبی هست اما این را باید قرینه پیدا کنیم تا جهت آن مشخص بشود. برای تشخیص جهت به سوی وجوب یا اباحه یا استحباب، نیازی به قرینه داریم. و اگر قرینه ای در کار نبود، پس از عدم وجود قرینه می شود مجمل.

ص: ۸۱

۱- (۳) محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۲، صفحه ۱۲.

اما تحقیق این است که این بحث فرض محض است و مطلب همان است که شیخ طائفه فرموده

اما تحقیق این است که این قسمت از بحث به طور کل فرض محض است. آن چه واقعیت است کار به این جا کشیده نمی شود. اولا همان طوری که شیخ طائفه فرمودند امر بعد از حظر تابع امر قبل از حظر است، هر مثالی که شما بیاورید، تتبع ناقصی که به عمل آمد، امر بعد از حظر ارتباط دارد به امر قبل از حظر، ارتباط بیانی دارد و هم سنخ است. تتبع میدانی این را نشان می دهد یا شهادت وجدان. و بعد از این که گفتیم تابع است، فرض این که شما قرینه ای داشته باشید آن فرض از این مسیر بحث ما بیرون می رود. تابع قرینه است، یک قرینه داریم امر بعد از حظر، دلالت بر وجوب، امر قبل از حظر دلالت بر استحباب، این می شود دلالت قرائن و دلالت صیغه دیگر نیست و می شود امر قبل از حظر عنوان اولی باشد و امر بعد از حظر عنوان ثانوی بگیرد، قبل از حظر الزام نبود و بعد از حظر بوسیله عنوان ثانوی الزام بیاید که این ها قرائن است و ربطی به دلالت اصل و خود صیغه ندارد. این اولا و ثانیا جایی که قرینه نباشد در مثل بیان های شرعی، حداقل قرائن در بیانات شرعی که در حقیقت بهترین قرینه هم هست و مورد توجه صاحب نظران هم هست که آن عبارت است از قرینه تناسب حکم و موضوع. بنابراین ما بدون قرینه طبق تتبع ناقص بیانی نداریم که بدون قرینه باشد و فرض این که بیانی هست و قرینه ای در کار نیست، فرض محض است. و اگر چنان چه فرض شد که قرینه ای در کار نباشد، امر باشد و بدون هیچ گونه قرینه، در آن جا بر همان مسیر فرضی که شما گفتید باز هم می گوییم اجمالی در کار نیست، و ما می رویم به سراغ رأی مشهور که حداقل را می گیریم و می گوییم اصلا اجمال وجود ندارد. برای این که اجمال در جملات است. در بیان هایی که ترکیبات از کلمات باشد. اجمال در یک کلمه نیست. یک کلمه ی امر اجمال و تفصیل برنمی تابد. بنابراین امر به صیغه امر بیاید امر است و اجمال ندارد، اجمال که نداشت می شود قدر متیقن و حداکثر، قدر متیقن آن همان است که اباحه می شود و رأی محقق قمی قدس الله انفسهم الزاکیات. به لطف خدای متعال امر هفتم کامل شد و امر هشتم عبارت است از این مطلب که محقق خراسانی می فرماید الحق انه لا دلاله لصیغه الامر مطلقا علی المره و التکرار این امر هشتم است.

سوال: سر عدم بحث از اصول عملیه در این بحث چیست؟

جواب: راهی برای اصول عملیه نیست. اصول عملیه را در بحث لغات راهی نیست. در بحث از لغات و وضع الفاظ، برای اصول عملیه راهی نیست. اصول عملیه باید بیاید جایی که ربط به حکم داشته باشد و دلالت است فقط. دلالت بر چی می کند؟ خود دلالت صیغه است که می شود کار لغوی و کار وضع. در بحث وضع برای اصول عملیه راهی نیست. اصول عملیه را باید ارتباط بدهیم به احکام و وظیفه شرعی مکلف. وظیفه شرعی مکلف یا احکام که در کار نبود، اصول عملیه را راهی نیست.

امر هشتم الحق لا دلاله لصیغه الامر علی المره و التکرار

امر هشتم می فرماید حق این است که امر اطلاقا بهیئته و بمادته دلالت بر مره و تکرار ندارد. چون که مدلول امر فقط طبیعت لا بشرط است. مره و تکرار در مدلول امر قرار ندارد. اگر شما یک مره ها و یک تکرارها را استفاده می کنید، با دقت اگر بنگرید به وسیله یک عامل دیگر وارد می شود و جزء مدلول نیست. بدنه بحث این مقدار است اما اقوالی است و وجوهی است و تحقیقی است ان شاء الله برای جلسه آینده.

بررسی دلالت صیغه امر بر مره و تکرار ۹۲/۰۷/۲۲

Your browser does not support the audio tag.

بررسی دلالت صیغه امر بر مره و تکرار

عنوان شد که محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه سه قول را این جا ذکر فرموده اند،

اقوال سه تاست

هرچند در قوانین الاصول اقوال بیشتری هم دیده می شود که عمده همین سه قول است: قول اول گفته می شود که صیغه امر دلالت دارد بر مره یعنی از مکلف چیزی که طلب شود به عنوان تکلیف، مکلف یک بار آن تکلیف را که انجام دهد، امتثال می شود و حد دلالت امر هم تا به این جاست.

ص: ۸۳

ادله بر دلالت صیغه امر بر مره

استدلالی که در این رابطه اعلام می شود از این قرار است که ایه قرآن و تحلیل عقلی شاهد بر مدعاست. اما آیه ی قرآن عبارت است از آیه که مربوط به فریضه حج است «و لله علی الناس حج البیت من استطاع الیه سبیلا» (۱) این آیه انشاء هست در قالب اخبار و در حقیقت یک جمله امریه است. این امر دلالت دارد بر این که مطلوب شرعی از امر یا دلالت امر بر مطلوب، اعلام می کند که مره واحده، باید فعل انجام بگیرد و مطلوب امتثال بشود مره واحده، که حج هم همین طور است. کسی که مستطیع می شود و حج برود مره واحده کافی است. و این دلالت امر بر مره واحده است. شاهدی بالاتر از آیه قرآن که نداریم.

دلیـل دوم مـا که یـک دلیـل تحلیلی است، گفته می شود بـا توجه به داعویت امر و با توجه به امتثال مکلف می بینیم امر که از سوی مولی وارد بشود، داعویت دارد و بایـد مـاموربه انجام گیرد و پس از که ماموربه انجام گرفت امتثال حاصل شـده است و پس از حصول امتثال حالت منتظره ای نـدارد و امتثال پس از امتثال داعی ندارد، باعث ندارد. امتثال مره واحده حاصل و امتثال پس از امتثال بدون هیچ انگیزه و داعی است. نتیجتا امر دلالت می کند بر مره. این مدعا بود و این استدلال با توجیه کامل تر و بیان ساده تر.

محقق خراسانی و دیگران می گویند قول به مره اساسی ندارد

اما محقق خراسانی و صاحبنظران دیگر این قول را مردود می داننـد. گفته می شود که قول به مره اساسـی نـدارد. اما اسـتدلالی که می شود که آیه قرآن دلالت دارد اولا قاعـده کلی قبلا گفتیم مثال دلیل نیست. مثال مطلب را ثابت نمی کنـد. اما اگر مثال در حد وسیعی باشد و کثیر، می شود استقراء ولی یک مثال و دو تا مثال ممکن است خصوصیت مورد، قرینه، و امثال این ها یا اسـتعمال مجـازی. ثانیـا دلالـت امر بر مره که گفتیـد امتثـال حاصـل می شود، درست است، امتثـال برای انجـام کـار یک مرتبه حاصـل می شود. امتثـال امر در یـک مرتبه انجـام کـار محقق می شود. این حرف درستی است. اما رمز این مطلب چیست؟ امر دلالـت می کنـد بر این مطلب؟نه، این مطلب از جـای دیگر وارد می شود و آن این است که طبیعت امر که ایجـابی است، اگر طلب ایجابی بود، مطلوب به صـرف الوجود محقق می شود. اگر به شـما مولی گفت آب بخورید مطلوب صرف الوجود است، مطلوب طبیعت عمل است، یعنی آب بخورید، این عمل به صـرف الوجود، صرف الوجود یعنی حداقل مصداق عمل محقق می شود. شـما یک مقدار قلیل هم آب بنوشـید، صـرف الوجود محقق شده است. پس حصول امتثال به مره واحده از مسـیر دلالت صیغه وارد میـدان نمی شود بلکه از جهت این که مطلوب در امر طبیعت است. به صـرف الوجود تحقق پیـدا می کنـد. بنابراین ادله ای که گفته شد به بار ننشست و قول به مره به جایی نرسید.

ص: ۸۴

۱- (۱) آل عمران/سوره۳، آیه۹۷

قول دوم صیغه امر دلالت بر تکرار دارد و ادله آن

قول دوم که گفته می شود امر دلالت می کند بر تکرار. دراین رابطه دو تا اصلی و یک دلیل فرعی یا جنبی ارائه می شود. دلیل اصلی آیات قرآن، آیه صوم و صلاه، «اقیموا الصلوه» (۱) و همین طور «من شهد منکم الشهر فلیصمه» (۲) این دو تا امر را که می بینیم، دلالت دارد بر تکرار. باید مکررا در موقعش این تکالیف انجام گیرد، در اوقات صلاه صلاه و در ماه رمضان هم صوم. این شاهد بسیار محکمی است و جزء آیات محکمات است و ما را هدایت می کند بر این که امر دلالت بر تکرار دارد. و اما دلیل دوم عبارت است از تحلیلی درباره نهی. می بینیم نهی ای که وارد شده باشد، مثلا لا تکذب مطلقا که نهی است. این نهی را که می بینیم نیاز به تکرار دارد یعنی طبیعتش تکرار می طلبد. امروز کذب نگویید، فردا این ساعت، آن ساعت، در هر موردی و در هر مسئله ای. (یک نکات اخلاقی هم «لا تکذب بالجد و الهزل»، روایت از حضرت رسول صلی الله علیه و آله و سلم. خیلی مواظب باشیم که ان شاء الله به استقبال عرفه می رویم، دعای عرفه سید الشهداء که روح آدم را صیقل می کند با آمادگی بروید. در روایتی داریم «من لم یستقم لسانه لم یستقم قلبه». اعزه فضلاء اهل کذب که نیستند و دروغ که نمی گویند مطمئنا، اما گاهی به شوخی ممکن است فکر کنند که شوخی دروغ نیست. اما روایت دارد «لا تکذب فی الجد و الهزل»، به شوخی هم دروغ نفرمایید که این هم دروغ می شود و آن استقامت لسان را از بین می برد که«من لم یستقم لسانه لم یستقم قلبه» . و عرفه دیگر برای آدم ممکن است قلب که استقامت نداشت، معرفت نمی گیرد. معرفت به قلب وارد می شود. بنابراین در نهی گفتیم دلالت دارد بر تکرار. تمام افراد منهی عنه باید اجتناب بشود. در هر موردی یک پاره از عمل است و مورد دیگر و پاره دیگر همین طور این ها در حقیقت این ها تکرار است. نهی دلالت می کند بر تکرار، و نهی که دلالت بر تکرار کرد، امر را هم قیاس می کنیم بر نهی و می گوییم آن هم دلالت بر تکرار می کند که در خارج هم می بینیم عبادت تکرار می شود. این بر قیاس نهی است منتها دلالت نهی بر تکرار از خود نهی استفاده می شود و دلالت امر بر تکرار از امر وجوبی با قیاس به نهی استفاده می شود. پس در اثر این دلیل دوم، امر دلالت می کند بر تکرار. این دو تا دلیل اصلی بود. اما یک دلیل جنبی و فرعی هم وجود دارد و آن این است که می بینیم تتبعی در اعمال و افعال شرعی به عمل بیاورید، تتبع نشان می دهد که اوامر و نواهی برای همه مردم و در زمان های متعدد همه شان یک امر و یک نهی داشته اند. در هر موردی که امر جدا و نهی جدا نبوده است، بنابراین از تتبع هم استفاده می شود که امر و نهی دلالت بر تکرار دارد. ادله قائلین به تکرار گفته شد.

۱- (۲) بقره/ سوره ۲، آیه۸۳.

۲- (۳) بقره/ سوره۲، آیه ۱۸۵.

محقق خراسانی این قول را رد می کند

محقق خراسانی و صاحب نظران دیگر می فرمایند این قول هم از اساس درستی برخوردار نیست. اما اولاـ که به آیات قرآن استناد شده بود، جواب همان جواب که مثال دلیل نمی شود. امثله ممکن است براساس قرائن باشد یا مجاز باشد. مثال مطلب را ثابت نمی کند. اما دلیل تحلیلی که گفته شد نهی دلالت دارد، اولا همانطوری که در امر گفتیم در امر مطلوب طبیعت ماموربه است و در نهی مطلوب طبیعت منهی عنه است. ولیکن براساس واقعیت و تحقق خارجی و تحقق مصداق ماموربه به صرف الوجود محقق می شود و منهی عنه به ترک افراد منهی عنه طبیعتش محقق می شود. طبیعت منهی عنه تمام افراد منهی عنه است. تحقق خارجی اش به ترک جمیع افراد است. پس این معنای ترک طبیعت است نه دلالت نهی بر تکرار. فرق است بین معنای طبیعت منهی عنه و دلالت نهی بر تکرار. و بعد اشکال دومی هم دارد، اشکال دوم این تحلیل این است که قیاس فرمودید، گفتید نهی با امر قیاس می شود. استادنا العلامه شیخ صدرا قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: بر فرض که قیاس را قبول کردیم طبق مسلک ابناء عامه. اول که قیاس لا اساس له که «لیس من مذهبنا القیاس، اول من قاس هو الخناس». بر فرض که قیاس را قبول کردیم، قیاس در لغت جا ندارد. در لغت و ادبیات دو تا منشأ بیشتر نداریم یا معاییر است. قیاس لغوی آن را هم قیاس می گوییم اما نه قیاس منطقی، قیاس لغوی یعنی قواعد و یا سماع. اما قیاس منطقی در لغت و ادب نداریم. بنابراین پس از این دو تا دلیل از کار افتاد،اعلام می شود که صیغه امر دلالت بر تکرار هم ندارد،

سوال: جواب از دلیل فرعی آن ها چیست؟

جواب: جواب دلیل سوم را از ضمن دو جواب قبلی استفاده می کنیم که اقتضای طبیعت امر آن است و اما در تتبع که می بینیم، تتبع برگرفته از انحلال است و انحلال را در قول سوم بررسی می کنیم.

قول سوم: قول محقق خراسانی

قول سوم: که محقق خراسانی تایید و اعلام می کند و همین طور سیدنا الاستاد. محقق خراسانی می فرماید «الحق ان الصیغه مطلقا لا ـ دلاله لها علی المره و التکرار». حق این است که صیغه امر بمادتها و بهیئتها دلالت بر مره و تکرار ندارد. منصرف از صیغه امر طلب ایجاد طبیعت است. و همین مقدار کل دلالت صیغه است. مره و تکرار در قلمرو مدلول وارد نیست. مدلول چه شد؟ طلب ایجاد طبیعت ماموربه،این مدلول ماست. از کجا می گوییم؟ مراجعه کنیم،انصراف دارد و انصراف برای ما کافی است. فرق بین انصراف و تبادر: استادنا العلامه شیخ صدرا قدس الله نفسه الزکیه این جا می فرماید: محقق خراسانی نباید انصراف بگوید و باید بگوید تبادر. چون انصراف در جملات است و تبادر در کلمات. معنای دو تا یکی است همان سبقت معنا در ذهن عند السماع، اما تبادر در کلمات و انصراف در جملات، این جا چون کلمه ی امر است و صیغه امر باید تبادر گفته بشود، حالا انصراف گفت برای این که انصراف و تبادر خیلی با هم نزدیک هستند، جا به جایی اش و یکی جای دیگری قرار گیرد، برای مدققین موجب اشکال می شود اما برای اهل مسامحه و سحطی نگرها مشکلی ایجاد نمی کند. در هر صورت منظور این است که مدلول امر در اثر تبادر همان طلب طبیعت است و بس، نه مره ای داریم و نه تکراری. و بعد اضافه می فرماید صیغه امر بر مره و تکرار نه بوسیله هیئت خودش دلالت دارد و نه بوسیله ماده خودش. منظور از هیئت مثل اکرم،این هیئت صیغه امر است. این ساختار، این هیئت است. گفته بودم که مدلول هیئت وجوب است و اما ماده همین کلمه اکرام است که مفاد ماده می شود یعنی عملی که اکرام باشد واجب است. و بعد گفته می شود که هیئت هم دلالتی دارد و ماده هم دلالتی دارد. طبیعتا هرچند هیئت در ضمن ماده ای است و هیئت بدون ماده نمی تواند باشد هرچند ماده بدون هیئت می تواند باشد که در اصطلاح فلسفه به آن می گوییم ماده و صورت که ماده بدون صورت هست ولی صورت بدون ماده نمی تواند باشد. هیئت دلالتش این است که این ماموربه واجب است. این مفاد هیئت است. وجوب را نسبت به این ماموربه اعلام می کند. این ماموربه حکمش وجوب است. مفاد ماده این است که این ماده مصداقش در خارج باید انجام بگیرد، اکرام، مصداق اکرام باید در خارج محقق بشود. این حد دلالت ماده و هیئت است. بنابراین در صیغه امر محل بحث هم دلالت هیئت قرار می گیرد و هم دلالت ماده و هیچ کدام دلالتی بر مره و تکرار ندارد.

اشکال کرده اند که دلالت ماده از محدوده بحث خارج است

اما اشکالی که در این رابطه مطرح می شود این است که گفته انـد دلالت ماده را بایـد از وادی بیرون کنید، فقط دلالت هیئت را مـورد بحث قرار دهیـد. از دلالـت مـاده خبری نیست. برای این که در بیـان و بـدیع سکاکی (۱) گفتـه است به عنـوان یک صاحب نظر که مجدد بیان که مصدر مجرد از الف و لام و تنوین مثلا علم که «العلم» نگویید و «علمٌ» نگویید بدون الف و لام و بـدون تنوین، که ماده ی کلمات است این مصـدر مجرد ماده کلمات است و فقط به طبیعت مهمله دلالت می کند. علم یعنی دانش و هیچ چیزی بیشتر از آن وجود ندارد. مره و تکرار و خصوصیت، هر چیزی که فکر کنید این جا خبری نیست. فقط علم یعنی دانش و خـالی از هرگونه خصوصـیت و حالاـت و اوصاف است. بنابراین دلالت ماده از محـدوده بحث خارج است. فقط دلالت هیئت صیغه را بر مره و تکرار باید بحث کنیم.

محقق خراسانی می فرماید این اشکال وارد نیست

محقق خراسانی می فرماید این اشکال وارد نیست. برای این که اولا حرفی که از سکاکی نقل شده است که سکاکی اعلام می دارد که مصـدر یعنی مـاده بالاتفـاق دلالـت بر چیزی خارج از طبیعت مهمله نـدارد، این اتفاق اتفاق اهل بلاغت است و اتفاق اهـل بلاـغت قابـل اسـتفاده صاحبنظران اصول نیست. اصول مرحله بالاتر از بلاغت است. بلاغت یک سـفره ای در ادبیات پهن می کنـد امـا کار علمی تحقیقاتی را خود اصولیون انجام می دهنـد و تابع نظر اهل بلاغت نیست. این اولا و ثانیا مصـدر گفتیم که مـاده مشـتقات نیست، پس حرفی که در بلاغت گفته می شود که مصـدر ماده مشـتقات است، در اصول رد شـده است که مصـدر مـاده مشـتقات نیست. یادتان است که شـرح دادیم، محقق خراسانی می فرمایـد، شـرح دادیم که مصـدر ماهیت بشـرط لاست و مشـتق ماهیت لا بشـرط است. اگر بگوییم که مصدر در ضـمن دارد، جمع بین متقابلات شده است. سـید الاستاد تعبیر داشتند الماهیات متقابلات که قابل جمع نیست. بنابراین با این تحلیل اصولی گفته شد که مصدر ماده مشتقات نیست.

۱- (۴) مفتاح العلوم، سکاکی، صفحه ۹۳.

آیا مصدر اصل مشتقات است؟

آن گاه گفته می شود که ماده مشتقات نیست ولیکن گفته می شود مشهور و معروف شما صرف می خواندید که از مصدر شروع می کردید. گفته می شود مضافا بر این که ماده مشتقات مصدر نیست، عیبی ندارد اما گفته می شود که اصل در مشتقات همان مصدر از آن جا شروع می شود که این اصل است. جوابش را داده اند اولا و ثانیا:

اولا مصدر اصل کلام نیست

اولاـ مصدر اول و اصل باشد، محل وفاق نیست. اولاـ این قولی که گفته می شود که مصدر اصل کلام است، در بین صاحبنظران ادبیات محل وفاق نیست. بلکه محل اختلاف است بین بصریین و کوفیین. بصریین می گویند اصل در کلام مصدر است و کوفیین می گویند اصل در کلام فعل است و ما به تعبیر شیخنا الاستاد مسلک کوفیین را داریم که از فعل شروع می کنیم، ابواب زده ایم، ابواب نشانه این است که ما از فعل ماضی سر نخ را ترسیم کرده ایم. بنابراین اصل کلام مصدر نیست بلکه فعل ممکن است باشد. و در عمل ما هم طرفدار فعل هستیم.

ثانیا ماده به معنای مصدر نیست

و ثانیا برفرض که اصل باشد، به معنای ماده نیست. به عنوان «اول شئ تقبل الصوره» این اولین چیزی است که صورت پذیرفته است. شما در منطق خواندید ماده خالی از صورت است. و بعد وجود هم ندارد، ماهیت مهمله است، وجود خارجی ندارد، شکل ندارد، تحقق بیرونی ندارد اما اگر شکل و شما گرفت و صورت روی آن آمد، وانگهی موجودیت پیدا می کند «شئیه الشئ بصورته لا بمادته» و اولین صورتی که روی ماده می آید مصدر است. این به عنوان اولین صورت است نه به معنای ماده ی کلام تا شما حرف تان را ببرید و وصل کنید به قول سکاکی.

تحقیق این است که صیغه هم از لحاظ ماده و هم ازلحاظ هیئت مورد بحث قرار می گیرد

نتیجتا این قسمت از بحث، یک بحث ادبی بلاغی بود مربوط به صیغه امر، گفته شد که آن نظر و رأی مورد وفاق بلاغت از اساس متزلزل است و تحقیق این است که بحث صیغه هم از لحاظ ماده و هم از لحاظ هیئت می تواند مورد بررسی قرار بگیرد چون هیئت هم دلالتی دارد و ماده هم دلالتی. در نتیجه براساس رأی محقق خراسانی صیغه امر «لا دلاله لها علی المره و التکرار و انما تدلنا علی ایجاب الطبیعه فحسب». فقط مطلوب امر ایجاد طبیعت است. خالی از همه ویژگی ها و اوصاف و حالات. اما سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه درباره دلالت امر بر مره و تکرار و درباره انحلال که بحث نسبتا دقیقی است، فرمایشاتی دارند که ان شاء الله شرح آن در جلسه آینده.

دلالت صیغه امر بر مره و تکرار ۹۲/۰۷/۲۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دلالت صیغه امر بر مره و تکرار

تحقیق و بررسی تکمیلی درباره دلالت صیغه امر بر مره و تکرار و عدم دلالت آن

گفته شد که محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه فرمودند صیغه امر منصرف است به طلب ایجاد طبیعت و هیچ گونه دلالتی بر مره و تکرار ندارد. ادله ای که از سوی طرفداران دلالت صیغه بر تکرار آمده بود، پاسخ داده شد، یک دلیل که تتبع یا واقعیت احکام تکرار را نشان می داد، باقی ماند که در ضمن بحث امروز ان شاء الله جواب آن هم داده شد.

ص: ۹۰

انحلال احکام و ارتباط آن با تکرار

اما سیدنا الاستاد (۱) قدس الله نفسه الزکیه این بحث را بیان می فرماید و برای روشن شدن بحث از طریق تحلیل و انحلال احکام وارد می شود.

سید الاستاد می فرماید احکام انحلالی است

می فرماید: شک و شبهه ای وجود ندارد که احکام انحلالی است. هم نسبت به مکلفین و هم نسبت به موضوعات. و اگر انحلال احکام را نسبت به مکلفین در نظر بگیریم، بحث وحدت و تعدد به میان می آید و اگر انحلال احکام را نسبت به موضوعات ملاحظه کنیم، بحث مره و تکرار مترتب می شود. بنابراین مره و تکرار، وحدت و تعدد در کنار هم قرار دارد. وحدت و تعدد نسبت به افراد عرضیه است و مره و تکرار نسبت به افراد طولیه. که در تطبیق برایتان اشاره کردیم که اگر نسبت به مکلفین در نظر بگیریم مثلا بگوییم صلاه آیات در وقت خودش متعلق به یک فرد است و یا شامل افراد دیگر هم می شود، این توسع و این فراگیری، فراگیری عرضی است. در این جا صحبت از وحدت و تعدد به میان می آید که یک فرد نماز آیات

را بخوانـد که وحدت در کار است یا متعدد است همه هم زمان بخوانند. و اما مره و تکرار نسـبت افراد طولیه است. همان نماز آیـات در یـک مـوردی که خسـوف شـده است، همـان جـا بوده است، و برای آن افراد در خسوف بعـدی برای آن افراد دیگر نیست یا نه، در طول زمان خسوف ها و مکلفین بایـد نماز آیات بخوانیم؟ اگر گفتیم در یک زمان مکلف نماز آیات خوانـد و در خسوف دیگر نماز آیات واجب نبود، می شود مره. و اگر گفتیم همین یک مکلف در خسوف های آینده هم نماز آیات را تکرار بکنـد، می شود تکرار. بنابراین به عبارت واضـح «المره و التکرار یتصـلان بالمکلفین و الوحـده و التعدد یتصـلان بالعمل العبادی». معنای مره و تکرار، و وحدت و تعدد را فهمیدیم. سیدنا الاستاد می فرماید: بدون هیچ شکی احکام انحلالی است.

۱- (۱) محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۲، صفحه ۱۴ تا ۱۹.

مقصود از انحلال چیست؟

و این تعبیر که گفته می شود احکـام انحلالـی است، به اعتبـار انحلال خود امر است. امر منحـل می شود و در اثر انحلال امر، تکلیف هم منحل می شود. مقصود از انحلال چیست؟ پخش و توزیع به عدد افراد مکلفین. یک تکلف که از سوی شـرع وارد شـد، به یکایـک مکلفین که تعلق گرفت، این تعلق گرفتن امر به تمـامی افراد در حقیقت پخش و توزیع است که در اصـطلاح اصول می گوییم انحلال.

انحلال در احکام تحریمیه و وجوبیه

بعـد می فرماید اما انحلال در احکام تحریمیه بدون هیچ اختلافی فراگیر است نسـبت به مکلفین و نسـبت به موضوعات. مثلا از سوی شـرع که آمده باشد «لا تشـرب الخمر» این نهی هم نسـبت به مکلفین انحلال پیدا می کند و تمامی مکلفین یکایک شان این نهی را دارنـد. و هم نسـبت به افراد، خمری که این جـاست، خمری که آن جاست، خمری که از عنب است، خمری که از فقاع است الی آخر، منحل می شود هم به عـدد مکلفین و هم به عـدد موضوعات. در احکام تحریمیه شـبهه ای وجود ندارد اما در احکام وجوبیه امری آمده باشد نسـبت به انجام عملی، در این قسمت هم می فرماید انحلال احکام نسبت به مکلفین شبهه و اشـکالی نـدارد. یـک تکلیف واجبی مثل «اقیموا الصـلاه» که از سوی شـرع برسـد به عـدد مکلفین این امر منحل می شود. این «اقیموا الصـلاه» که شـما نشسـته اید برای هر کدام شما یک خطاب و یک امر جداگانه ای است و این تجزیه و تعلق به فرد فرد تحلیل و انحلال است. در احکام وجوبیه نسبت به مکلفین باز هم شکی نیست

اما انحلال وجوبیه نسبت به موضوعات دو صورت دارد

اما نسبت به موضوعات دو صورت دارد: صورت اول تحلیلی است، انحلالی است، منحل می شود مثل آیه «اقم الصلوه لدلوک الشمس الی غسق اللیل و قرآن الفجر» (۱) یا آیه صوم «فمن شهد منکم الشهر فلیصمه» (۲) این دو تا آیه را که می بینیم که خطاب به مکلفین است، درباره صوم و صلاه، به عدد مکلفین منحل می شود. یکایک مکلفین امر جداگانه دارد. از همان امر کلی امر منحل شده و توضیح شده و تجزیه شده برای هر مکلفی واصل است. شما امر دارید «اقم الصلوه» و این حقیر امر دارد «اقم الصلوه» و همه افراد. پس از که این مطلب گفته شد که انحلال در احکام وجوبیه نسبت به موضوعات به دو صورت است: صورت اول انحلالی، صورت دوم احکام وجوبیه غیر انحلالی است. مثل آیه حج ۹۷ «و لله علی الناس حج البیت من استطاع الیه سبیلا» (۳) ، آیه حج سید می فرماید: براساس فهم عرف دلالت دارد بر مره نسبت به موضوعات منحل نمی شود و انحلالی نیست. یک بار اگر کسی پس از استطاعت حج انجام بدهد، این امر اطاعت و امتثال شده است و عرفا می گوید امتثال تمام شد و مقتضی برای تکرار وجود ندارد. این صورت دوم انحلالی در کار نیست. بنابراین با این اشاره ای که به عمل آمد جواب این سوال هم داده شد که بستر اصلی مره و تکرار انحلال است. اگر انحلال نسبت به موضوعات صورت گرفت، جایی برای تکرار خواهد آمد و اگر انحلال صورت نگرفت، زمینه برای تکرار وجود ندارد.

۱- (۲) اسراء/ سوره ۱۷ ، آیه ۷۸

۲- (۳) بقره/ سوره ۲، آیه ۱۸۵

۳- (۴) آل عمران/سوره۳، آیه۹۷

سوال:

جواب: گفته می شود انحلال مورد قبول است و تتبع هم نشان می دهد که تکرار است، و تکرار هم برخواسته از انحلال است و انحلال هم فراگیر است و شکی نیست در انحلال در احکام تحریمیه که مطلقا و در احکام وجوبیه هم علی الاغلب، فقط در یک صورت گفتیم که آن هم انحلال نسبت به موضوعات، بنابراین انحلال هست و انحلال که بود، تکرار برگرفته از انحلال است و این دلیل می شود بر تکرار و یا اشکالی است که شما جواب بدهید.

سید الاستاد: انحلال از صیغه بدست نمی آید از قرائن به دست می آید

سیدنا الاستاد می فرماید که انحلال شکی در آن نیست اما انحلال به وسیله قرائن خارجیه به دست می آید. از خود صیغه بما هی صیغه انحلال و عدم انحلال استفاده نمی شود.

قرائن چیست؟

برای تکمیل بحث بگویم این که می گوید قرائن، قرائن چیست از خارج؟ قرائن عموم خطاب و شمول تکلیف به ضرورت فقهی برای همه مکلفین و استمرار احکام الی الآخر الابد. این دو تا نکته عموم خطاب و شمول تکلیف و استمرار احکام قرینه برای انحلال است که احکام انحلالی است. براساس این نکته ها انحلال صورت می گیرد اما انحلال از خود صیغه درنمی آید. چرا؟

سید الخویی می فرماید صیغه امر دو زمینه برای دلالت دارد

می فرماید چون خود صیغه را ما دیدیم و خواندیم که صیغه امر دو تا زمینه برای دلالت دارد: ۱. هیئت، ۲. ماده. اما ماده را که بحثش را کردیم که موضوع له ماده فقط طبیعت مهمله است. یک معنای موضوع له که هیچ گونه تفصیل و خصوصیت و تشخص ندارد. طبیعت مهمله است. اکرام، معنای اکرام یعنی همان معنای موضوع له آن که یک نوع احترام و تقدیر کردن که یک طبیعت مهمله است که عاری از همه خصوصیت هاست. از ماده که چیزی استفاده نمی شود. اما زمینه دوم که هیئت امر باشد، هیئت را ما گفتیم در بحث امر و بحث انشاءات که امر به هیئت خودش دلالت می کند بر ابراز قصد متکلم. در باب انشاء فرمودند که انشاء عبارت است از ابراز نفسانی. متکلم قصد معنا را که در ذهن دارد، به وسیله لفظ ابراز می کند و البته گفته می شود که این رأی یا این نظر به اسم سید الاستاد به ثبت رسیده ولی ارباب بلاغت و بعضی از صاحبنظران بلاغت این مطلب را داشته اند، حالا این به عنوان نکته تحقیقی به ذهن تان باشد. پس از که هیئت امر دلالت دارد فقط بر ابراز قصد نفسانی یا ابراز نفسانی است. این ابراز نفسانی در خارج فقط طلب طبیعت است. و هیچ خصوصیت دیگر در قلمرو آن وجود ندارد. طلب طبیعت هم که به صرف الوجود محقق می شود. مره و تکرار از دلالت صیغه به دست نمی آید. و بعد پس از که این مطلب گفته شد، ما تابع دلیل هستیم. صیغه دلالتی ندارد. اگر دلیلی از خارج آمد یا قرینه ای بر تکرار و انحلال، ما حمل بر تکرار می کنیم و تکرار را اعلام می داریم و اما اگر دلیلی از خارج نداشتیم، چون که خود اقتضای امر ایجاد طبیعت است، و طبیعت به صرف الوجود محقق می شود، به مره تکرار می کنیم و یک امتثال که انجام شد، دیگر امتثال دوم دلیل می

خواهـد. امر یـک دعوتی دارد به سوی یـک امتثـال، وظیفه متعین است و یـک امتثـال است و امتثال دوم دیگر نه دلیلی خواهد داشت و نه مقتضی. جایی برای امتثال دوم نیست تا زمینه برای تکرار آماده باشد.

ص: ۹۴

اشکال و جواب

اشکال: گفته می شود که ما داریم در تتبع فقهی مان که تکرار در امتثال هست. می بینیم قطعا امتثال صورت گرفته، مضافا بر آن امتثال دوم هم از سوی شرع اعلام شده. مورد اول نماز آیات، که در نماز آیات دیده ایم فتوا و حکم فقهی این است که کسی که نماز آیات را بخواند و بعد از اتمام نماز آیات وقت باقی باشد مثلا خسوف، در داخل وقت نماز آیات را می تواند تکرار کند، امتثال پس از امتثال، این یک مورد. مورد دوم نماز جماعت که شما نماز فرادی خواندید و امتثال قطعا حاصل شد ولی جماعت اقامه شد، در وقت شما می توانیم همان نمازی که خوانده اید و امتثال به عمل آمده دوباره به جماعت بخوانید، پس این قانونی که شما گفتید امتثال پس از امتثال معنا ندارد، نخیر جایگاه فقهی دارد و مواردی دارد در فقه. سیدنا الاستاد می فرماید: در مجموع در این دو تا مورد امتثال دوم مثل امتثال اول نیست. امتثال دوم امر دوم دارد. امر استحبابی دارد. امتثال امر واجب برای همان امتثال اول به پایان رسید و تمام و کامل شد، این امتثال دوم برگرفته از امر استحبابی است. نماز آیات دوباره در وقت، نماز واجب را دوباره به جماعت خواندن در اثر امر استحبابی است پس تکرار در امتثال نیست. تا این جا که مطلب تمام می شد، می فرماید: اگر دلیلی از خارج نداشتیم، نصی نبود بر مره و تکرار، ماییم و طبیعت صیغه امر، طبیعت صیغه امر فقط طلب ایجاد طبیعت را اعلام می کند و آن ایجاد طبیعت هم به صرف الوجود محقق می شود، عملا جایی برای تکرار نیست مگر دلیلی از خارج باشد.

اگر دلیل نبود، اصل لفظی و عملی چیست؟

و بعد می فرماید اگر دلیلی نبود و شک کردیم، به اصل مراجعه می کنیم، به اصل لفظی و اصل عملی: اصل لفظی اصاله الاطلاق و اصل عملی اصاله البرائه. اما اصل لفظی، می فرماید اگر اطلاق و عمومی باشد، اصاله الاطلاق و اصاله العموم،

چرا اصاله الاطلاق را اصل لفظی می گوییم؟

چرا اصاله الاطلاق را اصل لفظی می گوییم؟ اصاله الاطلاق اصل عقلایی است، اصاله العموم اصل عقلایی است و مدرک آن هم بنای عقلاء است ولی چون بستر آن کتاب و سنت و الفاظ هست، به آن می گوییم اصل لفظی. این اصاله الاطلاق یا اصاله العموم اگر بود که استفاده می کنیم و مقتضای اطلاق این است که قید اضافی مشکوک را نفی می کند. شک می کنیم که این عمل عبادی تکرار هم می طلبد؟ تکرار یک وصف اضافی است، این وصف اضافی به توسط اطلاق منتفی می شود که گفتیم اطلاقی که قیود را منتفی می کند، در حقیقت اقتضاءات مقدمات حکمت است. آن اطلاق که فراگیری و شمول را اعلام می کند آن خود لفظ مطلق است و آن اطلاقی که نفی قید می کند مقدمات حکمت است.

اشکال و جواب

خود ایشان توجه می کنند با یک ظرافت خاص، یک اشکال احتمالی را جواب می دهند، می فرمایند: اطلاق در صیغه امر که فقط مدلولش ایجاد طبیعت است، زمینه ندارد. نه قابل جعل است و نه قابل رفع تا اطلاقی بشود. بعد می فرماید: از اطلاق صیغه اعلام نمی کنیم که مفاد اطلاق صیغه نفی تکرار است بلکه می گوییم ایجاد طبیعت که مدلول و مطلوب امر است، به صرف الوجود صدق می کند، به اولین مصداق صدق می کند. و پس از صدق آن مقتضی برای تکرار دیگر وجود ندارد. اطلاق را به این شکل می خواهد تصویر بکند.

تحقیق این است که اطلاق لفظی وجود ندارد

تحقیق این است که این جا از اطلاق خبری نیست و اطلاقی در کار نیست. اطلاق لفظی وجود ندارد. چون صیغه امر فقط ایجاد طبیعت است و اصلا اطلاقی در کار نیست. و بعد هم اگر دلالت می کند بر نفی تکرار این دلالت اقتضای طبیعت است. اقتضای ایجاد طبیعت این است که به صرف الوجود محقق می شود. نفی تکرار و اکتفاء مره اقتضای مدلول امر است که مدلول امر ایجاد طبیعت است و اطلاقی در کار نیست. و اما اصل عملی، می فرماید اگر شک در تکرار بکنیم، اصل برائت از تکرار است.

تحقیق این است که نه اصل برائت عقلی و نه شرعی وجود ندارد

تحقیق این است که جایی برای اصاله البرائه هم نیست. اولاـ اصل برائت عقلی که جاری نمی شود، در جایی است که بیان نباشد و این جا که صیغه امر بیان است و اما اصل شرعی برائت شرعی: برائت شرعی با برائت فرقش این بود که در برائت شرعی تکلیف قابل جعل و رفع از سوی شرع باشد و آن جایی که قابل وضع و جعل نباشد، قابل رفع هم نیست، و آن جا دیگر به سراغ برائت عقلی باید برویم. معیار برائت شرعی این است که تکلیف قابل وضع و رفع از سوی شرع باشد و این جا می بینیم از سوی دلیل شرعی که صیغه امر باشد، قابل جعل نیست. چون صیغه امر همچین دلالت و شأنیتی بر دلالت تکرار ندارد، قابل وضع نیست تا قابل رفع بشود و برائت شرعی جاری بشود. در نتیجه تحقیق این است که بسیار ساده و مستقیم و روشن، می توانیم اعلام بکنیم که مقتضای اصل، نفی تکرار یا عدم تکرار باشد، ما نیاز به آن نداریم.

ص: ۹۷

نتیجه این است که مقتضی اصل نیست و عدم دلیل، دلیل بر عدم است

اولا اصل کامل نیست و اشکال دارد و ثانیا ما یک دستمایه ای داریم که از استفاده از اصل ما را بی نیاز می کند و آن عدم دلیل است. هر تکلیفی و هر حکمی نیاز به دلیل دارد. ما درباره تکرار از اساس دلیل نداریم. عدم دلیل ما بهترین دلیل بر عدم ثبوت تکرار است. این دستمایه ما، ما را از تمسک به اصل لفظی و عملی بی نیاز می کند، نیازی به اصل نداریم، مضافا بر این که اصل خالی از اشکال نیست که گفته شد. بحث مره و تکرار کامل شد و رسیدیم به امر نهم ان شاء الله جلسه آینده.

برای عرفه دو سه تا تذکر می خواستم بگویم که در جلسه بعد بحثی بکنیم، فقط یک نکته بگویم که بدانیم و بدانید کسانی که روح دعا دارد و بعد مرحله دوم توفیق دعا دارد، مرحله سوم موقعیت دعا، این سه تا نکته اگر جمع شد، دیگر حالت منتظره ای نیست، بگویید که خدا به ما توفیق داده و دیگر چه می شود و چه نمی شود یعنی در کار نیست. یعنی کار درست شد. روح دعا، توفیق دعا که برود برای دعا کردن و موقعیت دعا عصر عرفه و قم عش آل البیت، و کیفیت اش را هم بگویم دسته جمعی یک حال و هوای خوبی دارد ولی اگر دیدید که دسته جمعی نمی شود، دعایی که خوب استفاده می شود سحرها دل بیابان و آن جا مناجات عرفه امام حسین دیگر آدم قطعا درک می کنید یکی از معجزات و تجلیات دعای عرفه سید الشهداء این است که بخوانید امکان ندارد که حال نیاید، خود دعای عرفه برای آدم حال می آورد.

ص: ۹۸

دلالت صیغه امر بر فور یا تراخی ۹۲/۰۷/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلالت صیغه امر بر فور یا تراخی

الحق انه لا دلاله لصیغه علی الفور و لا علی التراخی

محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید «الحق انه لا دلاله لصیغه علی الفور و لا علی التراخی اما قضیه الاطلاق التراخی» (۱) . به طور قاطع و صریح اعلام می فرماید که صیغه امر هیچ گونه دلالتی بر فور و تراخی ندارد. منظور از فور این است که فعل واجب پس از وصول امر، باید فورا در اولین فرصت ممکن انجام شود و تاخیر جایز نباشد.

معنای تراخی

و منظور از تراخی این است که فوریت در کار نباشد. اشتباه نشود تراخی معنایش تاخیر نیست. تراخی از رخاء مثل تراضی از رضاء یعنی شدت در طلب وجود ندارد که باید قطعا بدون اتلاف وقت فورا اقدام شود، بلکه آسان گرفته، رخاء سستی و سهولت. نتیجه آسان گیری این می شود که می توانید در اول وقت انجام بدهید و می توانید در آخر وقت، هر موقعی که خواستید آزادید و مفاد تراخی تخییر است نه تاخیر. تخییر است بین مواردی که در حدود امتثال است. نماز ظهر را مخیرید ساعت اول و دوم تا آخر. بعد از این مطلب، آیا صیغه امر دلالت بر فور یا بر تراخی دارد یا ندارد؟

سه قول در دلالت صیغه امر بر فور و تراخی

طبق سبک و سیاق بحث قبلی که در مره و تکرار داشتیم، این جا هم می گوییم سه قول وجود دارد: ۱. قول بر تراخی، ۲. قول بر فوریت، ۳. قول بر عدم دلالت بر فور و تراخی. بعد از این عنوان این سه قول، به ادله آن باید مبادرت کرد.

ص: ۹۹

۱- (۱) کفایه الاصول، آخوند خراسانی، جلد ۱، صفحه ۵۳.

ادله قول به تراخی

گفته می شود که تراخی مقتضای اطلاق است. امری که وارد بشود، قید فوریت نداشته باشد، تصریح به تضییق نشده باشد، باید امتثال گردد. و این امتثال طبیعتا برای اطاعت کافی است و مقتضای اطلاق تراخی می شود. قید فوریت نیامده و امر است و امتثال، مثلا «صلوا ارحامکم» در شرع هم این امر را اصحاب به تراخی حمل کرده اند. صله رحم کنید، ساعت اول، ساعت دوم، امروز، فردا فرق نمی کند، امتثال می شود. اطاعت فقط به مجرد امتثال محقق خواهد شد و قید فوریت هم ذکر نشده. پس مقتضای اطلاق از یک سو و از سوی دیگر در شرع هم تتبع اگر بکنیم، واجبات قسمت اعظم یا قسمت قابل توجه از

واجبـات موسع هسـتند، این واجبـات موسـعه به عبـارت دیگر واجبات مخیّره هسـتند که گفتم تراخی تاخیر نیست تراخی تخییر است. این دو تا دلیل برای اثبات دلالت صیغه بر تراخی.

اما ادله قول به فوریت

دسـته دوم که قائل به فوریت هسـتند، گفته می شود که اولا فوریت قدر متیقن است. مشغولیت ذمه قطعی است و سیره متدینین بر این است که در برابر واجب تسامـح نمی کنند. گفته ایم از لحاظ تربیتی که یک متدین در برابر واجبات حساس است. عدم حساسیت خطرناک است و رفته رفته به ترک واجب کشیده می شود. حساسیت به واجبات هم همان مطلوب شرع و قدر متیقن و سـیره متدینین است. و در مثال هم می توانیم این مطلب را تایید بگیریم، مثل این که مولی به عبد خودش بگوید «جئنی بماء» اگر عبـد تاخیر کند در آوردن آب، معاقبه می شود و مواخذه می شود این عبد و باید سـرزنش بشود که چه حقی داشتید برای آوردن آب تاخیر کردید.

ص: ۱۰۰

دلیل نقلی دو آیه معروف که دلالت بر فوریت دارند

مضافا بر این ادله عقلایی، دلیل نقلی هم داریم که محقق قمی صاحب معالم یا به عبارت دیگر مشهوری از اصولین به این دلیل استناد کرده اند و آن عبارت است از دو تا آیه معروف که درباره دلالت امر بر فور بکار می برند. آیه اول «فاستبقوا الخیرات»، معنای این آیه این است که به سوی خیرات سبقت بگیرید. مامور به ابرز مصادیق خیر است. پشت سر آن آمده فاستبقوا که امر است، سبقت و تلاش، فورا اقدام کنید. دلالت دارد بر این که مقتضای صیغه امر فوریت است. آیه دوم «سارعوا الی مغفره» عبادت مغفرت دارد، واجبات الهی انجام دادن آن مغفرت دارد هرچند خود مغفرت فعل الله است، اما مقدماتش فعل عبد است از مقدمات بسیار واضح مغفرت انجام واجبات است. که گفته می شود اگر کسی یک نماز واجب با شرائط درست، البته شرائط درست که می گویم عزیزان می دانم بعضی از عزیزان ذهن های عارفانه دارد می گوید ما که شرائط درست آن نمی شود، نه، یک نمازی برابر با فقهی و رساله های عملیه با قصد قربت اخلاص انجام بدهد، مثل این است که در آب زلالی بدنش را شست و شو کند و پاک و پاکیزه می شود، این نتیجه واجبات است. نتیجه واجبات مغفرت است. بنابراین «سارعوا الی مغفره» دلالت دارد بر این که باید به سوی مامور به واجب سرعت گرفت و زود انجام داد و فوریت را از نظر دور نداشت. با این ادله اثبات شد که صیغه امر دلالت بر فوریت دارد.

اما قول سوم عدم دلالت بر فور و تراخی

اما قول سوم صیغه امر دلالت بر فور و تراخی ندارد. محقق خراسانی و سیدنا الاستاد و بعض دیگر از صاحبنظران اصولی صاحب مکتب اصولی متاخرین، می فرمایند: امر هیچ گونه دلالتی بر فور و تراخی ندارد لا بمادتها و لا بهیئتها. محقق خراسانی یک دلیل اثباتی ارائه می کند و یک دلیل رد بر استدلال قائلین به فور. اما دلیل ایجابی آن این است که می فرماید متبادر از صیغه امر فقط ایجاد طبیعت است. طلب ایجاد طبیعت و آن ایجاد طبیعت به صرف الوجود که محقق می شد در مره و تکرار، این جا هم به مجرد امتثال محقق می شود. آن صرف الوجود آن جا بود و این مجرد مجرد امتثال است، فقط امتثال. حالا این امتثال در اولین فرصت باشد یا وسط کار یا آخر وقت، این خصوصیات از درون صیغه امر استفاده نمی شود. صیغه امر هیچ گونه دلالتی بر فوریت و تراخی ندارد. تمام مدلول صیغه امر ایجاد طبیعت ماموربه است. اگر خصوصیاتی را بتوانید ضمیمه بکنید، از دلالت صیغه نیست، از قرائن و مقدمات و موخرات است. با این جمله کوتاه ادله تراخی و فور تقریبا به نحوی ایمائی رد می شود.

سوال:

جواب: ما می خواهیم دلالت صیغه امر را به دلالت وضع دلالت بر فور و تراخی دارد یا ندارد. خود محقق خراسانی در جمله کوتاه فرمود: «قضیه اطلاقها التراخی». ایشان در این تعبیر انصراف نمی گوید و می فرماید ایجاد طبیعت تبادر می کنیم که گفتیم انصراف این جا جایش نیست، بلکه جای تبادر است. فرق بین انصراف و تبادر این بود که تبادر در تراکیب و جملات بود و انصراف در مفردات و کلمات.

ص: ۱۰۲

اما جواب محقق خراسانی از دلیل مشهور اولا و ثانیا و ثالثا

بعد ایشان مستقیما می رود به سراغ دلیل مشهور که برای اثبات دلالت صیغه امر بر فوریت استدلال شده است که عبارت است از دو تا آیه، آیه سبقت و مغفرت. از این آیه جواب هایی که می دهد که شرح آن از این قرار است: می فرماید آیاتی که برای اثبات فوریت نسبت به صیغه امر، استدلال شده است، آن استدلال کامل نیست. اولا ـ منظور از سبقت و مغفرت امر تحذیری نیست بلکه امر بعثی است. امر به دو صورت از سوی مولی صادر می شود: با به صورت بعث، یا به صورت تحذیر. به صورت بعث ترغیب است، بروید این کار را انجام بدهید و مطلوب است. مطلوب فقط محبوبیت مطلق دارد. الزامی در کار نیست. شامل واجبات و مستحبات می شود. کار مطلوب و خوبی است و حسن دارد. در صورتی که این دو تا آیه سبک آن بعثی باشد، الزام آور نیست. ما هم می گوییم قائل به عدم دلالت هم هستیم که اگر آدم سبقت به خیرات، مبادرت به انجام واجبات بکند خوب است، اما مدعا این نیست، مدعا این است که وجوب را ثابت کنیم و این فقط حسن را ثابت می کند. و بعد از این آیات تحذیر برنمی آید. اگر تحذیر بود، نشانه تحذیر این است که به ترک آن امر، عقابی وجود دارد و کیفر و مجازاتی وجود دارد، اما اگر کسی سبقت به خیرات نداشته باشد، معاقب نیست. بنابراین این آیات دلالت بر مطلوب ندارد. بسیار رد قوی و متین است الحق و الانصاف. ثانیا می فرماید: اگر ما ملتزم بشویم که این دو تا آیه دلالت دارند بر این که صیغه امر اقتضاء می کند فوریت را، اگر ما این دلالت را قبول کنیم، تالی فاسدی دارد که قابل التزام نیست. و آن عبارت است از تخصیص اکثر در بیانات اصلی شرع و در کتاب و سنت. تخصیص اکثر به این معنا که اکثر ماموربها یا قسمت اعظم مستحبات است. و قسمت قابل توجه از واجبات، واجبات موسعه است که آن هم فوریت ندارد. پس فوریت می ماند و یک قسمت اندکی از واجبات مضیقه. تخصیص اکثر است و تخصیص اکثر بنابر رأی مشهور مطلقا مستهجن است و بنابر تحقیق و رأی سیدنا الاستاد در صورتی که باقی مانده تحت عام قابل توجه نباشد، تخصیص اکثر مستهجن است. و ثالثا بر فرض گفتید که باقی مانده هم هرچند اندک است اما اهمیت دارد و قابل توجه است. اشکال سوم این است که این اوامر، اوامر ارشادیه است. ارشاد به سوی حکم عقل است. عقل می گوید به سوی مغفرت بشتاب، عقل می گوید به سوی خیرات سبقت بگیر و یک حکم عقلی است. و از شرع دلیلی که وارد بشود و به آن حکم عقل اشاره کند می شود ارشاد.

فرق امر مولوی و ارشادی چیست؟

فرق جوهری بین ارشادی و مولوی چیست؟ قبلاـ اقسام ارشادی را گفته بودم که ارشاد به سوی حکم عقل و ارشاد به سوی حکم عقلاـ و الان نکته ای را در جهت پیدا کردن رمز و راز ارشادی و مولوی: ما از دور این قدر می فهمیم که امر ارشادی آن است که قبلاـ عقل آن فعل و عمل را انتخاب کند و بطلبد و اقتضاء کند که این خوب است و راه شناسایی است و امر مولوی آن است که یک چیزی را که عقل اصلا مطلوبیت آن را درک نکرده، دستور می دهد. این یک فرق روشن معروف و مشهوری است. اما فرق اصلی آن که شیخنا العلامه شیخ صدرا قدس الله نفسه الزکیه می فرماید این است که حکم ارشادی آن است که حکم عقل در سلسله معلولات قرار بگیرد و در حکم مولوی هم عقل کار می کند. چون فرق اول شما یک اشکال داشت و آن این بود که گاهی ماموربه که از سوی شرع هم آمده باشد، عقل حسن آن را درک کند پس آن هم باید ارشادی بشود. مثلا می گویید «صلوا»، بعد عقل درک می کند که خود این نماز در حد ذات خودش یا روزه که «صوموا تصحوا» که حسن آن را عقل درک می کند پس نشد آن معیار که می گفتید ارشاد آن است که ماموربه مستحسن باشد عند العقل. حسن ماموربه مدرک عقلی باشد. عقل، حسن عمل را درک کند. در مامور به شرعی هم می بینیم، که موارد زیادی می توانید پیدا کنید و ما مثال زدیم صوم که «صوموا تصحوا» و حسن آن را عقل درک کرد. مقاومت، روحیه، از دل مستمندان با خبر شدن این ها حسن است شما بگویید حسن است، پس آن فرق اولی خیلی کامل نبود. البته فرق اولی هم کامل است منتها با ضمیمه این فرق دومی. فرق دوم که راز اصلی حکم ارشادی آن است که حکم عقل در سلسله معلولات است. و در امر مولوی حکم عقل است منتها حکم عقل در سلسله علل است. در سلسله معلولات است مثلا عقل می گوید اطاعت مولی که اطاعت خودش معلول است چرا که ماموربه یعنی معلول، این اطاعت مولی عقل می گوید قطعا امر مستحسن و خوبی است پس حکم عقل در سلسله معلولاـت قرار گرفت. اما حکم عقل در اوامر مولویه در سلسله علل قرار می گیرد. مضافا بر حسن عمل این جا این جواب را بگویید در سلسله علل است. می گوییم امر مولوی شرعی هم حسن عقلی دارد و فقط تعبد محض نیست و تحمل و تحمیل نیست، حسن دارد و زیباست. گفته اند آن چه امر آمده از سوی شرع، مطلوب آن زیباست. و اما این حسن در سلسله علل است. خود مولی امرش مطلوب است و حسن دارد به حکم عقل. حکم عقل در سلسله علل است اما معلول «صلوا، حجوا» و به این ها ابتداً کاری ندارد، حکم عقل در سلسله علل است. بنابراین حکم مولوی یا امر مولوی و امر ارشادی را با نکته ظریف صدرایی به دست آوردیم که حکم عقل در سلسله معلولات مایز ارشادی می شود و حکم عقل در سلسله علل شاخصه حکم مولوی می شود. بنابراین بر فرضی که قبول کنیم که این دو تا آیه دلالت بر مطلوب هم دارد، دلالت شان الزام آور نیست. شیخ انصاری می فرماید: حکم ارشادی ثواب و عقاب ندارد که نه اطاعت آن ثواب و نه مخالفت آن عقاب، ثواب و عقاب مربوط می شود به مفاد ماده، به خود عمل که اگر خود عمل را انجام بدهی ثواب دارد و انجام ندهید گناه دارد اما به وسیله خود امتثال امر و عدم امتثال، ثواب و عقابی مترتب نیست چون این امر از سوی شرع به عنوان امر مولوی نیامده تا اطاعت و مخالفت آن ثواب و عقاب داشته باشد. بنابراین در نتیجه آیات که عمده ترین دلیل مشهور بود، دلالتش بر فوریت کامل نیست. و اما استدلال های فرعی که شده است که می گویند تتبع یا مثال «جئنی بماء» این ها مقرون به قرائن است. «جئنی بماء» در تاخیر عقاب دارد به قرینه عطش که مولی تشنه است و اگر آب ندهد مشکل دارد. آن دلالت ها و آن استدلال های فرعی که اصلا مقرون به قرائن است و دلیل اولی که دلالت آن با سه تا اشکال به جایی نرسید و باقی ماند دلیل خود ما که متبادر ایجاد طبیعت است و صیغه امر فقط برای ایجاد طبیعت آمده. هیچ گونه فور و تراخی در قلمرو صیغه وجود ندارد.

فور و تراخی از صیغه امر استفاده نمی شود. اما تتمه بحث و رأی سیدنا الاستاد و تحقیق چه می شود، برای جلسات بعدی.

ص: ۱۰۴

دلالت صیغه امر بر فور یا تراخی ۹۲/۰۷/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلالت صیغه امر بر فور یا تراخی

ادامه بحث درباره دلالت صیغه امر بر فور و تراخی

گفته شد که محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه فرمودند که صیغه امر هیچ گونه دلالتی بر فور و تراخی ندارد با شرحی که داده شد.

اما مقتضای اطلاق در عمل تراخی است

اما برای تکمیل بحث فرمودند: «نعم قضیه اطلاقها جواز التراخی». فرمود: مقتضای اطلاق صیغه امر جواز تراخی است. از خود صیغه وضعا تراخی یا فوریت استفاده نمی شود اما مقتضای اطلاق صیغه امر در عمل می شود تراخی. برای این که اطلاق می طلبد که قید فور و تراخی را حذف کند. حذف قید فوریت و قید تراخی در عمل می شود تخییر که گفتیم منظور از تراخی تخییر است. اما این تخییر، تخییر عقلی است با توجه به دو تا خصوصیت: ۱. تراخی از وضع صیغه به دست نمی آید، ۲. تراخی را عقل کشف می کند.

فرق قول محقق خراسانی و قائلین به تراخی

با توجه به این دو تا نکته متقابل، باید عنایت که این قول محقق خراسانی یعنی اقتضای اطلاق تراخی است، با قول قائلین به تراخی فرق می کند. قائلین به قول تراخی می گویند تراخی و تخییر وضعا استفاده می شود اما قضیه اطلاق که تراخی است اعلام می کند که تخییر عقلا استفاده می شود.

فرق بین تخییر عقلی و تخییر شرعی

ما در بحث هایمان بین تخییر عقلی و تخییر شرعی که فرق هایی گفته ایم، و این نکته را هم اضافه کنید، فرق بین تخییر عقلی و تخییر شرعی این است که تخییر عقلی به درک عقل است، نتیجه بیان شرعی است. مثلا واجب، واجب موسع است، وقت از وسعت برخوردار است، واجب موسع در یک قسمتی محدودی از این وقت جا می گیرد، کل این مقطع زمانی، وقت برای این واجب از سوی شرع تعیین شده که این تعیین شرعی است. نتیجه این تعیین شرعی می شود تخییر عقلی. ما مجازیم در اول ازمنه امکان یا اواسط یا آخرش که واجب را انجام بدهیم. اما تخییر شرعی آن است که خود لفظ بیان شرعی، صریحا تخییر را اعلام کند مثل تخییر در خصال کفارات که از سوی شرع به طور واضح و صریح اعلام بشود.

ص: ۱۰۵

آیا فرضا بنا بر فور بود، آیا اول ازمنه امکان است؟

محقق خراسانی یک متممی برای این بحث هم اضافه فرموده است و آن این است که «علی القول بالفور هل نلتزم علی الفور بعد الفور؟» می فرماید: اگر بنا بر فور گذاشته شود فرضا، از لحاظ ادله که فوریت ثابت نشد، اما فرض کنیم اگر قائل به فور شدیم، آیا فور همان اول ازمنه امکان است که قدر متیقن فور است، فوریت در ظرف زمانی متصور است و تخییر هم در ظرف زمانی منتها قدر متیقن فور اول ازمنه امکان است. اگر در اول ازمنه امکان، توان موجود نبود برای انجام مامور به، زمان دوم پس از آن اول ازمنه، فورا ففورا لازم و واجب است یا اگر اول ازمنه از دست ما رفت دیگر بعد آن می شود تخییر؟ می فرماید: این مطلب مبنی است بر دو تا مبنایی که در این باب گفته می شود که عبارتند از وحدت مطلوب و تعدد مطلوب. بر مبنای وحدت مطلوب فور همان اول ازمنه امکان است. آن که از دست ما رفت، دیگر بعد آن فوری وجود ندارد. وحدت مطلوب است و یک مطلب است و یک زمان دارد. و اما بنابر تعدد مطلوب که فور در هر زمانی نسبت به ما بعد خودش یک فوریتی دارد که به اصطلاح می گوییم فورا ففورا، بنابراین فوریت متعدد می شود. بنابر تعدد مطلوب به طور طبیعی براساس قول به فوریت اگر اول ازمنه امکان از دست رفت، زمان بعد از آن را باید در نظر گرفت که فورا ففورا بشود.

سوال: عملا تراخی نمی شود؟

ص: ۱۰۶

جواب: عملاـ فرقش با تراخی این است که می گوییـد اول ساعت درس بیایـد ، این اول ازمنه امکان است و اگر سـر آن دقیقه نرسـیدید می گوییـد یـک دقیقه بعـد آن و بعـد یک دقیقه بعـدش، فورا ففورا پشت سـر آن فوری که از دست تان رفته است، فوریت دیگر می آیـد و تکلیف می شود. تعدد مطلوب است. اما اگر تخییر بود، اول ازمنه که از دست رفت، بقیه مقاطع زمانی دیگر مخیرید و در هر مقطع که عمل و فعل را انجام بدهید و دیگر فوریت از دست رفت و فوریت در کار نیست.

سوال:

جـواب: بنـابر مبنـای تعـدد مطلوب، فوریت می شود نسـبی. فورا ففورا معنـایش همین است. این هم فوریت است منتهـا فوریت نسبی. آن فوریت قدر متیقن است و فوریت مطلق است.

نتیجه بحث

پس از که این نکته را گفـتیم، فـوریت پس از فوریت که مطرح فرموده انـد، در یـک جمله کوتـاهی آخر این قسـمت از بحث محقق خراسـانی می فرماینـد: بایـد توجه کرد که صـیغه امر همـان گونه که دلاـلت بر مره و تکرار نـدارد، دلاـلت بر فوریت و تراخی نـدارد و دلالت بر وحـدت مطلوب و تعـدد مطلوب هم نـدارد. تعـدد و وحـدت بایـد از خارج به دست بیاورید. پس از صیغه امر چیزی اسـتفاده نمی شود تا بگوییـد از صـیغه امر وحـدت مطلوب اسـتفاده شـد و نتیجه اش شد فور فقط در اول ازمنه امکان. از صـیغه امر چیزی به دست نمی آید. ما حصل بحث این شد که صیغه امر دلالت بر فور و تراخی ندارد نه بمادتها و نه بهیئتهـا. دلیـل مـا تبـادر ایجاد طبیعت بود و عـدم کارایی ادله قائلین به فوریت. بیان محقق خراسانی را با توضـیحات و اضافات کامل کردیم.

سید الاستاد می فرماید: این بحث در دو مرحله بحث می شود

اما سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه در این مسئله بیان نسبتا واضح تری دارد هرچند سبک و سیاق با بیان محقق خراسانی کاملاـ هم سو و هم خوانی دارد، با اضافات جزئی. می فرماید: این بحث را باید در دو مرحله بررسی کرد: ۱. مقام ثبوت، ۲. مقام اثبات.

تقسیم احکام و تکالیف به سه قسم

اما در مقام ثبوت کلیه تکالیف بر سه قسم است: ۱. احکامی که هیچ گونه تقید زمانی ندارد. از لحاظ زمان قید نخورده است. این گونه احکام در فقه عنوان می شود به واجبات موسع. ۲. احکامی است که قید تاخیر در آن وجود دارد و مقید به تاخیر است از لحاظ زمانی مثل وجوب حج عند الاستطاعه. کسی که مستطیع می شود وجوب حج است اما انجام عمل مقید است به زمان فرارسیدن موسم حج. مقید به تاخیر زمانی است. این گونه واجب را که گفتیم در مقام ثبوت گفته می شود واجب مضیق. ۳. واجبی است که با قید تقدیم تشریع شده است. واجب است با وصف تقدم زمانی. معنای این تقدم زمانی فوریت است. یعنی از لحاظ زمانی تاخیر نشود. این معنای فوریت است.

واجبی که با قید فوریت تشریع شده هم دو قسم است

این صورت سوم با تحلیل و شرح به دو قسم است. ۱. واجبی که فوری است با وصف وحدت مطلوب، ۲. واجبی است که فوری است با تعدد مطلوب. اما واجبی است که فوری است با وحدت مطلوب در حقیقت همان مصداق بارز واجب فوری است که اگر در اول ازمنه امکان انجام نگیرد، نه فوریتی است و نه واجبی است، ساقط می شود. فوریت و واجب ساقط می شود. وحدت مطلوب است. یک واجب است و یک فوریت ممتزج و با هم پیوند خورده. مثالش را می زنند به جواب سلام، سلام که برای شما داده شد، جوابش فوری است. اگر غفلت کردید یا مشغول نماز بودید و فکر کردید آدم در حال نماز نمی تواند جواب بدهد، تا نمازتان تمام شد بعد از دقائقی جواب بدهید، جواب نیست. خود آن واجب دیگر از بین رفته است. و اما صورت دوم واجب فوری این است که فوریت است با وصف تعدد مطلوب. این قسم دوم باز هم دو گونه تصور می شود: ۱. تعدد مطلوب به صورتی است که فوریت یک مطلوب است و خود عمل یک مطلوب و می شود متعدد ولیکن در این صورت که تعدد دارند، در صورتی که فوریت اتیان نشود یعنی در اول ازمنه امکان اگر عمل انجام نگرفت، این تعدد نصف آن می افتد و فوریت آن می افتد و نصفی باقی می ماند. طبیعت و اصل واجب می ماند اما فوریت از بین می رود. مثل نماز آیات که نماز آیات وجوبش فوری است با وصف تقدم است و تعدد مطلوب است. هم نماز است و هم فوریت است، دو تا مطلب. اگر نماز در اول فرصت انجام نشد، دیگر فوریت رفت و دیگر می شود تخییر. یک ساعت بعد یا یک روز بعد یا بیشتر یا کمتر تخییر است. فوریت ساقط می شود. اما نوع دوم این است که فوریت است و تعدد مطلوب است اما این تعدد مطلوب تا آخر از هم دیگر دو تا مطلب جدا نمی شود مثل قضاء فوائت. اول ازمنه امکان قضاء کنید و فوری است و اگر نشد زمان دوم قطعا، فورا ففورا، نشد زمان سوم. و این گونه تعدد مطلوب که شرح دادیم، در هر دو ساختار خودش از صیغه امر به دست نمی آید، با بیان شرع و توضیح و تصریح شرع ما این ها را استفاده می کنیم. نیاز به دال دارد، هر کدام مدلولی است به قول مرحوم استاد شیخ صدرا و نیاز به دالی دارد. ما از خود صیغه نمی توانیم این ها را استفاده کنیم. این مقام ثبوت بود.

اما مقام اثبات

و اما مقام اثبات: می فرماید: در مقام اثبات ما صیغه امر است و ماده و هیئت. ماده ی صیغه امر که فقط وضع شده برای طبیعت مهمله، لا بشرط، آن که عاری از هر گونه خصوصیت است. طبیعت مهمله به عبارت دیگر معنایش می شود عاریه از هر گونه خصوصیت. هیچ خصوصیت که در آن وجود نداشت می شود طبیعت مهمله. این که وضع شده برای طبیعت مهمله و دیگر موضوع له آن همین حد است. اما هیئت که بارها گفته شد بر مبنای ایشان صیغه امر که انشائی است، انشاء دلالت دارد بر ابراز اعتبار نفسانی. آن ابراز اعتبار نفسانی همان در خارج طلب طبیعت است، ایجاد طبیعت نه کم و نه زیاد. و آن ایجاد طبیعت فوریت و تراخی را اعلام نمی کند. دلیل که در کار نبود، بنابراین اعلام می شود که صیغه امر دلالت بر فور و تراخی ندارد و مقتضای اطلاق وقتی مورد استفاده قرار می گیرد که ما شکی درباره تقید به فوریت و تراخی داشته باشیم.

مقتضای اطلاق در شک در فوریت و تراخی لازمه اش تاخیر است

در صورت شک در فوریت و تراخی مقتضای اطلاق عدم تقید به فوریت و به تراخی است. ولیکن پس از که مقتضای اطلاق ایجاد طبیعت فقط شد، ایجاد طبیعت لازمه اش تراخی یا تخییر است.

مورد اصل مثبت لفظی

شما بگویید که این اصاله الاطلاق می شود اصل مثبت، جواب آن این است که اصل لفظی مثبت آن هم حجت است. اگر جایی خواستید مثال بگیرید برای مثبت اصل لفظی را پیدا کنید، این جاست. چون ما یک وقت مفهومی بحث می کنیم، مصداقی اگر به دست بیاوریم کامل می شود. این مورد شد مورد اصل مثبت لفظی. اصل مثبت لفظی لوازم اش را هم ثابت می کند.

ص: ۱۰۹

اصل لفظی اماره است و استصحاب تعبد خاص است

اصل لفظی اماره است. استصحاب اصل عملی است و تعبد محض است. آن که تعبد محض باشد، به همان متعبد به خاص شرعی باید اکتفاء بشود. اماره کشف دارد و طریق عقلایی است. اعتبار شرعی تتمیم کشف می کند به اصطلاح میرزای نائینی. لذا آن می تواند از شیئ ای که واقعا کشف می کند چون اعتبار محض نیست، واقعا از چیزی که کشف کند، لازمه آن چیز هم کشف شده خواهد بود. بعد می فرماید: اگر اصل لفظی نبود

اصاله الاطلاق اصل لفظی است ولی مدلول آن عقلائی است

عزیزان عنایت بکنند ما اصاله الاطلاق را اصل لفظی می گوییم به اعتبار این که مجرایش کتاب و سنت است و لفظ، اما خود بدنه ی اصل، اصل عقلایی است. اصل لفظی به اعتبار مجرا می گوییم، مجرای آن کتاب و سنت است. و بعد از این جهت فقط اصل لفظی می گوییم و الا خودش یک قانون عقلایی است و مدلول آن مدلول وضعی نیست و مدلول آن می شود مدلول عقلایی. پس از این می رسیم به جایی اگر اصل لفظی نبود، اصل عملی عقلی مورد استناد قرار می گیرد.

سید الاستاد می فرماید اصل برائت جاری است

سیدنا الاستاد (1) می فرماید اصل عملی عقلی در این جا برائت است. شک می کنیم در یک قید زائد و برائت جاری می کنیم. اصل برائت ما را آزاد می کند از تقید به فوریت و تراخی. تمام فرمایش سیدنا الاستاد و محقق خراسانی کامل شد، مجموع بحث هایی که در بستر اصول بحث شده از این دو خط تحقیقی چیز اضافه دیگر ندارد لذا به این دو تا مسلک اکتفاء کردیم. جایی که اضافه دارد می آورد و آن جا که اضافه نداشت، نیاز به تکرار ندارد حتی مثال ها دیدید که عین هم بود.

۱- (۱) محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۲، صفحه ۲۱.

تحقیق و بررسی مسئله

در صفحه تحقیق اولا فرمایشات سیدنا الاستاد که با دقت بیان شد که از متانت بالایی برخوردار است، با عرض ادب و احترام و تقدیر، عرضه می دارد که جریان اصل عملی به عنوان اصل برائت خالی از اشکال نیست. اشکالش را در مره و تکرار گفته بودیم که برائت عقلی جا ندارد، بیان و عدم بیانی نیست. اما برائت شرعی جایی است که آن قید یا آن شئ مشکوک از سوی شرع قابل اخذ باشد و در خود صیغه چیزی قابل اخذ نیست. کل مدلولش ایجاد طبیعت است. چیز دیگری اگر اخذ کنیم، از مدلول بیرون زده است. نکته دیگری را هم اضافه کنید که اصاله البرائه بدانیم از اصول امتنانیه است. جایی باید جاری بشود که مساعدتی برای مکلف وجود داشته باشد. اما اگر شما نفی تاخیر بکنید، مساعدت نشده. تاخیر به نفع است. نفی تاخیر مساعدت نیست. بنابراین اصاله البرائه خود شما اساتید و صاحب نظران فرموده اید و ما هم به دقت این را گرفته ایم که اصل برائت اصل امتنانی است و جایی که امتنان بر عباد نباشد، زمینه برای جریان برائت وجود ندارد. نفی تراخی تضییق می آورد و مساعدتی نیست. بنابراین اصل برائت نمی شود و تحقیق هم این است که اگر این مسلک را تا این جا پیش برویم که بگوییم صیغه امر بمادتها و هیئتها لا تدل علی الفور و التراخی، برای ما عدم دلالت کافی است. چون که ما برای هر مطلب و مقصودی در بحث استدلال می گوییم مدلول است یعنی نیاز به دال دارد. اگر دالی نداشته باشیم، نیاز به بحث نیست و از اساس منتفی است و نیازی به اصاله البرائه وجود ندارد. ما دلیلی نداریم بر فوریت و تراخی و دلیل که نداشتید نه فوریتی است و نه تراخی.

ص: ۱۱۱

سوال:

جواب: آن مسئله نتیجه برائت نیست، این مطلب که تراخی هر دو تای آن نفی بشود یا دلیل نداشته باشیم، محقق خراسانی هم گفت و سید الاستاد هم می گوید که آن حکم عقل به تخییر است. اصاله البرائه را شما جاری کنید، اصاله البرائه جایی جاری می شود که نتیجه اش به سود مکلف باشد و نفی فوری جداست و نفی تراخی جداست. ما این جا شک در تراخی داریم اصاله البرائه عن التراخی امتنانی نیست قطعا.

سوال: این اشکال در صورتی است که ایشان هم قبول داشته باشد که برائت اصل امتنانی است.

جواب: در امتنانی بودن اصاله البرائه و قواعد امتنانیه مثل قاعده ضرر شکی که در آن نیست که جزء متسالم علیه است. بنابراین اصل برائت این جا با بسیار توضیح قوی و غیر قابل انکار نسبت به تراخی جاری نمی شود، این اشکال وارد است. اما تحقیق درباره اصل فوریت و تراخی، تحقیق برابر با رأی مشهور اصولین صیغه امر دلالت بر فوریت دارد، به چه دلیل و بر چه اساس؟ ادامه بحث جلسه آینده.

دلالت صیغه امر بر فور یا تراخی ۹۲/۰۷/۲۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دلالت صیغه امر بر فور یا تراخی

روز ولادت آقا امام هادی علیه السلام را به محضر مبارک ارباب عالم سلطان کونین بقیه الله الاعظم تبریک عرض می کنم و همچنین برای شما عزیزان حاضر این عید ولادت امام هادی را تبریک می گویم. ان شاء الله خدا به ما توفیق بدهد که از پیروان ائمه اهل البیت باشیم و بتوانیم از آثار و برکات این مکتب پرفیض استفاده بکنیم. روایتی از آقا امام هادی علیه السلام برای شما می خوانم. «من هانت علیه نفسه فلا تأمن شره» (۱) کسی که از نظر شخصیتی و متانت آدم سبکی است و به شخصیت و حیثیت خودش اعتبار قائل نیست، از شر او امنی وجود ندارد، باید مواظب باشیم که اهل شر است و از شر او در امن و امان نیستیم. ان شاء الله خداوند این روز را مبارک گرداند که از طرف همه شما جمع و از طرف خودم این عید سعید را به محضر مبارک فاطمه معصومه تبریک می گوییم.

ص: ۱۱۲

۱- (۱) تحف العقول، ابن شعبه حرانی، صفحه ۳۶۲.

تحقیق و بررسی درباره دلالت صیغه امر بر فور و تراخی

گفته شد که محقق خراسانی فرمودند که صیغه امر هیچ گونه دلالتی ندارد، مدلولش فقط ایجاد طبیعت و طلب طبیعت است. و گفته شد که سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه فرمود: صیغه امر لا بمادتها و لا بصیغتها دلالت بر فور و تراخی ندارد. امام

خمینی (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: استدلال برای اثبات فوریت نسبت به صیغه امر یک تکلف است، خود به زحمت انداختن است و وجهی ندارد. فقط خود را انسان به زحمت بیاندازد و نتیجه نگیرد.

معنای مسابقه و فوریت

آیاتی که استدلال شده بود، محقق خراسانی جوابش را فرمودند، سیدنا الاستاد همان سبک را دنبال می کند با یک اضافه ای که باعث می شود یادآور بشویم. می فرماید: آیه «فاستبقوا الخیرات» در حقیقت دستور به مسابقه است. مومنین باید برای رسیدن به عبادات مسابقه کند. مسابقه چیست؟ مسابقه یعنی سبقت گرفتن از دیگری برای انجام واجبات یا عبادات یا کارهای محبوب شرع که واجب و مستحب است. مسابقه حقیقتش سبقت گرفتن از دیگری است اما فوریت در حقیقت معنایش سبقت به سوی عمل شرعی و عمل عبادی است. فرق است بین مسابقه و بین فوریت، اصلا ربطی به فوریت ندارد. شما مسابقه را فوریت معنا نمی کنید، فوریت یعنی انجام عمل در اول ازمنه امکان. مسابقه یعنی سبقت گرفتن از رقیب و رقباء و دو وادی کار است. و همین طور آیه «سارعوا» امر شده است به مبادرت به غفران، طبیعی است که غفران توسط توبه و انابه می شود. چون غفران فعل الله است، سبب غفران توبه است و فعل عبد است. در حقیقت دستور به توبه داده شده و ربط به فوریت ندارد. امر خیلی خوب است سرعت به سوی غفران، جای دیگر آمده «توبوا الی الله توبه نصوحا»، اما مقصود ما اثبات فوریت است و از مبادرت به توبه فوریت استفاده نمی شود. این دو تا آیه اصلا با فوریت علاقه و اتصال و ارتباط ندارد. این اولا، و ثانیا همان دو جواب محقق خراسانی را می فرماید که اگر تنزل کنیم، امر ارشادی است نه مولوی، عقل ما را هدایت می کند به سوی توبه و عقل ما را هدایت می کند به سوی سبقت گرفتن درباره اعمال خیر و می شود ارشادی.

۱- (۲) مناهج الوصول، امام خمینی، جلد ۱، صفحه ۲۹۲.

اشکال تخصیص اکثر

و بر فرض اگر تنزل کنیم و بگوییم که مولوی است، باز هم اشکالی دارد که قابل حل نیست و آن اشکال عبارت است از تخصیص اکثر یا کثرت تخصیص. کثرت تخصیص مستهجن است مخصوصا اگر درباره کتاب باشد. پس ادله فوریت هم که دو تا آیه قرآن بود، با شرحی که داده شد کامل نیست و مدلول صیغه هم که فقط ایجاد طبیعت است و نتیجه با قاطعیت تمام اعلام می شود که صیغه امر دلالت بر فور و تراخی ندارد. این تمام مطلب با اضافاتی که از بیان سید آمده بود، گفتیم.

اما تحقیق این است که صیغه دلالت بر فوریت دارد

اما تحقیق مطلب این است که صیغه امر دلالت بر فوریت دارد. در این رابطه به عنوان درآمد بحث به این نکته توجه کنیم که محدوده بحث ما آن صیغه امری است که دلالتش از خارج و از قرائن تعیین نشده باشد. امر است و امر الزامی فقط. فور و تراخی از قرائن در دسترس نباشد، امر بدون قرینه آن هم امر الزامی. این محدوده بحث ماست. حالا ما باشیم و امری از سوی شرع برسد به شکل الزام یعنی امر دال بر وجوب که قرینه بر استحباب نباشد و قرینه و دلیل خارجی بر تراخی نباشد، فقط امر. این امر در همین محدوده محل بحث است. تحقیق این است که صیغه امر در همین محدوده خاصی که تعیین شد، قطعا دلالت بر فوریت دارد.

ادله فوریت بنا بر تحقیق

و ادله ای را که می توانیم در این رابطه ارائه بدهیم از این قرار است: ۱. ظهور وضعی و اطلاقی طلب الزامی. خود طلب الزامی با این وصف که طلب الزامی باشد وضعا دلالت دارد بر این که مطلوب بلافاصله انجام بشود. پس از طلب الزامی، حالت منتظره وجود ندارد. از خود وضع صیغه که طلبی است در مقام انشاء، این مطلب استفاده می شود. و ظهور اطلاقی مولی که احکام یا حکم را بیان کند، و در قالب صیغه امر اگر فرصت داشته باشد طبق متعارف می گوید این را از شما می خواهیم و شما تا این مدت فرصت دارید. و یا می گوید از شما این را خواسته است مولی ولی شما وقت دارید. اگر وقت فرصت اعلام نشود، اطلاق مقتضای طبیعت طلب مطلق این است که بدون تاخیر انجام بشود.

اقسام ظهور

سوال:

جواب: قبلا گفته بودم که ظهور دو قسم است: ظهور وضعی و ظهور اطلاقی. ظهور وضعی که از خود وضع لفظ استفاده می شود بدون این که از اطلاق کلام و مقام بیان چیزی کمک بگیریم. مثل «اوفوا بالعقود»، لفظ است و جمع است و الف و لام دارد و نیاز به کمک گرفتن از مقام بیان نداریم. و ظهور دیگر ظهور اطلاقی است که لفظ است و قابلیت دارد ولی از مقام بیان هم کمک می گیریم. فقط قابلیت تطبیق بر کثیر را دارد یا قابلیت تطبیق بر معنای مطلق را دارد اما از خود لفظ مستقیما استفاده نمی کنیم، از قرینه مقام بیان کمک می گیریم. این می شود ظهور اطلاقی. و ظهور اطلاقی با ظهور وضعی قابل جمع است اما همیشه متلازمین نیستند. می شود یک لفظ ظهور وضعی داشته باشد و ظهور اطلاقی نداشته باشد و می شود یک بیان ظهور اطلاقی داشته باشد و ظهور وضعی نداشته باشد. اما قابل جمع هم هست. در مثالی که ما زدیم، صیغه امر یک کلمه است می گوییم «صلوا ارحامکم» این امر خودش هیئت و ماده ای دارد که این هیئت و ماده دلالتش می شود دلالت وضعی. معنای ظاهری که از آن استفاده می شود، مقتضای ظهور لفظی است. و اما همین این جا می توانیم بگوییم که مضافا بر ظهور وضعی که ماده و هیئت «صلوا» چه اقتضاء می کرد؟ می گفت صله رحم کنید، صله رحم کنید یعنی طلب آمد و تمام شد و حالت منتظره وجود ندارد. خود طلب اقتضای ذاتی طلب این است که مطلوب انجام بشود و حالت منتظره نیاز به دلیل دیگر دارد. ما باشیم و طلب، خود ایجاد طبیعت یعنی انجام بشود. فرصت، مهلت دلیل می خواهد. از خود درون طلب، ایجاد طبیعت که ایجاد است و فرصت دادن یک معونه اضافی می خواهد. و اما اطلاق این است که ما وضع ماده و هیئت را در نظر نمی گیریم، مولی در مقام بیان است، خواسته است این عمل انجام بشود، مطلوبش ایجاد طبیعت است. این مطلوب مولی که ایجاد طبیعت است آیا قید تخییر دارد یا ندارد؟ اطلاق می گوید قید تخییر منتفی است. مقتضای ظهور اطلاقی نفی قید تخییر است.

سوال:

جواب: ایجاد که به شما دستور می دهد که انجام بدهید، شما منتظر می مانید؟ حالت منتظره ندارد. اگر منتظر بمانید و فرصت داشته باشید دلیل می خواهد. خود ایجاد طبیعت، اقتضای ذاتی اش که اقتضای ذاتی که شد، وضع می شود، اقتضای ذاتی ایجاد طبیعت این است که انجام بدهید. و اگر بخواهد بگوید که مهلت یا فرصت یا تخییر، دلیل می خواهد.

دو قسم اطلاق

سوال:

جواب: اطلاق دو قسم است: اطلاق به معنای شمول و گاهی اطلاق نفی قید می کند. اطلاقی که به معنای شمول است، باید لفظ قابلیت داشته باشد برای فراگیری، مولی در مقام بیان باشد، آن لفظ دیگر وسعت و توسع پیدا می کند و شمول می شود. و اطلاقی که به معنای نفی قید است، اسمش اطلاق است و در حقیقت قرینه عقلیه است. قرینه عقلیه یعنی مقدمات حکمت که گاهی از مقدمات حکمت به قرینه عقلیه تعبیر می کنیم. مقتضای اطلاق یعنی مقتضای مقدمات حکمت، که اطلاق را تقریبا مسامحتا به کار می بریم چون اطلاق برای شمول دیگر نیست. مقدمات حکمت این است که حکیم است و مقام بیان است و اگر قید لازم بود می آورد. مقام بیان باشد و حکیم باشد و مولی اگر قیدی بود می آورد و حالا که نیاورده، آن مقام بیان اقتضاء می کند که قید نیست. این مقتضای مقدمات حکمت است.

سوال:

جواب: ماییم و ایجاد طبیعت، ایجاد طبیعت مولی طلب کرده است. طلب کند، طلب مولی خود ایجاد طبیعت دیگر کل مطلب است، هیچ حالت منتظره ندارد. مولی که از شما چیزی طلب کند مقتضای طلبیت آن این است که انجام بدهید. فوریت چیزی نیست که قید اضافی، فوریت یعنی همان ایجاد طبیعت. و چرا تاخیر می کنیم؟ تاخیر آن معونه می خواهد. فوریت که با خود ایجاد طبیعت هماهنگ و درآمیخته است، چرا تاخیر کردی، این دلیل می خواهد.

ص: ۱۱۶

سوال: این از لوازم عقلی امر است.

جواب: ایجاد طبیعت لازمه ذاتی این مطلوب و این مدلول، این است که انجام بدهید. عقب انداختن دلیل می خواهد. خود انجام دادن فوری معنای ایجاد است و تاخیر دال دیگر می خواهد.

دلیل دوم قاعده عبودیت و مولویت

دلیل دوم قاعده عبودیت و مولویت، در بحث وجوب گفتیم که دلالت صیغه بر وجوب از قاعده عبودیت و مولویت. امر است، عبد است و مولی است، این سه تا مورد در کنار هم قرار بدهیم، می شود قاعده عبودیت و مولویت. این قاعده اقتضاء می دارد وجوب را. همان طوری که وجوب را اقتضاء می دارد، وجوب هم الزام، و معطلی دیگر اجازه نمی دهد قاعده مولویت و عبودیت. لذا گفته می شود اگر مولی امر کند، آدم با اقارب و بستگان خداحافظ نکند، چون قاعده عبودیت و مولویت است. قاعده عبودیت و مولویت، آن التزام را می آورد که التزام در حد کامل فوریت است و معنای دیگر فوریت است.

دلیل سوم دلیل عقلایی است

دلیل سوم ما عبارت است از دلیل عقلایی، دلیل عقلایی که حالا نگویید که این عقلایی شد و وضعی نشد، این ادله دال بر اثبات مطلوب است. دلیل عقلایی است اما اثبات می کند که دلالت صیغه بر فوری وضعی است. همان طور که قاعده عبودیت و مولویت یک قاعده عقلی کلامی است، عقلایی نیست. دلیل عقلایی بر سبک و سیاق اصول، مذمت و توبیخ عقلاء که این اصطلاح را بلدید، اگر امری از مولی صادر بشود و عبد تاخیر کند، چرا تاخیر کردی و به چه دلیل؟ تاخیر سوال برانگیز است. این دلیل عقلایی که می گوییم مذمت و توبیخ که جزء ادله مشهور اصول است که دال بر مطلب ماست و کشف می کند از این که صیغه دلالت بر فوریت دارد و الا عقلاء مذمت و توبیخ نمی کردند.

دلیل چهارم قاعده دوران امر بین تعیین و تخییر است

دلیل چهارم قاعده تعیین و تخییر، دوران امر بین تعیین و تخییر. این دیگر از ابرز مصادیق قاعده تعیین و تخییر است. مثال تعیین و تخییر تقلید اعلم بود که تقلید اعلم واجب است یا تقلید اعلم و غیر اعلم جایز است، امر دائر می شود بین تعیین که متعینا اعلم واجب است یا مخیریم بین اعلم و غیر اعلم، قاعده می گوید که اصل تعیین است، چون قدر متیقن است و تقلید غیر اعلم شکلی در اعتبارش به وجود می آید و شک در حجیت که در اصول خواندیم شک در حجیت مساوی با عدم حجیت است. شک در اعتبار مساوی با عدم اعتبار است. این جا دوران امر بین تعیین و تخییر است، فوریت که علی المبانی درست است، علی کلا القولین فوریت درست است و اما تخییر هم درست است یا درست نیست؟ شک می کنیم. فوری می شود قدر متیقن و تخییر می شود مورد شک، شک در اعتبار هم مساوی با عدم اعتبار و شک در حجیت مساوی با عدم حجیت است.

دلیل پنجم کلام شیخ طوسی

دلیل پنجم: شیخ طوسی (۱) می فرماید: اگر تراخی ادعاء بشود، بحث از عام و خاص به میان می آید. باید عمومی باشد، ولی در درون امر عمومی نیست و چیزی ذکر نشده که این عموم ازمانی دارد. صیغه امر است و طلب ایجاد طبیعت، در صورتی که عموم ازمانی ندارد و چیزی اضافه نشده در کنار صیغه، خود صیغه امر می شود خصوص و همان زمان خودش را دارد. اختصاص به زمان خود یعنی اولین فرصت از ازمنه امکان.

۱- (۳) العده فی اصول الفقه، شیخ طوسی، صفحه ۲۷۳.

دلیل ششم کلام شیخ حائری

دلیل ششم: مرحوم حاج شیخ حائری (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: فوریت لازمه صیغه امر است و بحث کردیم که دلیل لفظی لازمش را ثابت می کند. حجج لفظیه مثبتات آن حجت است. لازمه امر عبارت است از فوریت بعد شرح می دهد که این امر تشریعی که طلب فعل است، در حقیقت سبب برای ایجاد است. رابطه امر با مامور به رابطه سبب و مسبب است و این سبب و مسبب شبیه علت و معلول است. علت و معلول چطوری قابل تفکیك نیست؟ علت آمد معلول می آید. و امر هم که سبب باشد، بیاید مسبب آن بلافاصله باید بیاید. لازمه امر انجام مامور به است فورا. نتیجه این شد دلالت صیغه امر بر فور و ادله هم در حد قابل توجه، صاحبنظران از شیخ طوسی تا شیخ حائری و مشهور اصول بر این است که آن دو تا آیه که گفتیم دلالت بر فوریت دارد. اما رفع اشکالات برای جلسه آینده.

دلالت صیغه امر بر فور یا تراخی ۹۲/۰۷/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلالت صیغه امر بر فور یا تراخی

تحقیق تکمیلی درباره دلالت صیغه امر بر فور

گفته شد براساس ادله متعددی، صیغه امر دلالت بر فوریت دارد و از خود طلب ایجاد طبیعت و براساس ظهور عرفی ایجاد طبیعت، حالت منتظره وجود ندارد مگر این که از دلیل خارجی ثابت شود. و گفته شد که این رأی موافق است با نظر شیخ طائفه شیخ طوسی قدس الله نفسه الزکیه با استدلالی که بیان شد و همین طور موافق است با رأی حاج شیخ حائری قدس الله نفسه الزکیه.

ص: ۱۱۹

۱- (۴) الصلاه، شیخ مرتضی حائری، صفحه ۵۷۳.

اما تحقیقی درباره آیات قرآن دال بر فور

مشهور استدلال کرده اند برای دلالت صیغه امر بر فوریت به دو تا آیه: آیه اول «فاستبقوا الخیرات» (۱) ، آیه دوم «سارعوا الی مغفره من ربکم» (۲) .

کلام سید الاستاد و محقق خراسانی

سیدنا الاستاد (۳) قدس الله نفسه الزکیه و همین طور محقق خراسانی (۴) قدس الله نفسه الزکیه فرمودند: آیه استباق «فاستبقوا الخیرات» مربوط به مسابقه است و ربط به فوریت ندارد که شرح آن را دادیم. اما تحقیق این است که با این اشکالی که سیدنا

الاستاد فرموده است، نمی توان ملتزم شد. فرمودند آیه «فاستبقوا الخیرات» در ارتباط با مسابقه است، کار خوبی است که مومنین بیایند برای رسیدن به خیرات مسابقه کنند ولی این مطلب جدایی است. عرض می شود که اولاً «فاستبقوا» از باب استباق است نه از باب مسابقه. باب افتعال غیر از باب مفاعله است. فرمایش ایشان با باب مفاعله تطبیق می کند که مسابقه باشد نه باب افتعال.

معنای تفسیری استبقوا و سارعوا

و ثانیا به تفسیر مراجعه کنیم، مرحوم شیخ طوسی (۵) قدس الله نفسه الزکیه در تفسیر تبیان درباره همین آیه می فرماید: «فاستبقوا» دو تا معنا برایش متصور است طبق تحقیق تفسیری بین مفسرین شیعه و سنی. تفسیر تبیان خصوصیت آن این است که آراء مفسرین شیعه و سنی را آورده و ادب و بلاغت و لغت هم تحقیقا و محققانه رعایت شده است. از مجموع آراء مفسرین و مراجعه به لغات می فرماید: استباق، ابتدار، اسراع همه این ها کلمات مترادف است، این لغت. و بعد می فرماید برای «فاستبقوا» دو تا معنا وجود دارد: معنای اول این است که «فاستبقوا یعنی بادروا الی ما امرتم مبادره من یطلب السبق». معنای اولش این است که مبادرت کند به سوی عمل خیر، آن مبادرتی که طالب سبقت باشید، سبقت یعنی در اولین فرصت امکان و تاخیری در کار نباشد، سابق و متاخر مثل سابق و لاحق که همیشه سابق و سبقت برای مسابقه نیست، سابق و لاحق داریم و سابق و متاخر داریم، سبقت یعنی در اول ازمنه امکان. معنای دومی که برای این آیه آمده این است که «فاستبقوا الی الخیرات یعنی سارعوا الی الخیرات»، خود شیخ طائفه قدس الله نفسه الزکیه می فرماید «و هو الاولی»، این معنای دوم را اگر از «فاستبقوا» بگیریم، اولی است. چرا؟ «لانه اعم»، برای این که آن فراگیرتر است. ما تا حالا از این آیه چه استفاده کردیم طبق تفسیر؟ آن چه استفاده شد از لحاظ صیغ و صیاغت واژه مسابقه در کار نیست. استباق باب افتعال است نه باب مفاعله. و از لحاظ صاحب نظران تفسیر هم دو تا معنا بود که هر دو به سود مدعیان دلالت صیغه امر بر فوریت تمام می شود. «بادروا» امر است و «سارعوا» امر است، مبادرت کنید و سرعت بگیرید به خیرات.

۱- (۱) بقره/سوره۲، آیه۱۴۸

۲- (۲) آل عمران/سوره۳، آیه۱۳۳

۳- (۳) محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۳، صفحه ۲۱ تا ۲۵.

۴- (۴) کفایه الاصول، آخوند خراسانی، جلد ۱، صفحه ۱۵۳.

۵- (۵) تبیان، شیخ طوسی، جلد ۲، صفحه ۲۴.

خیرات چیست؟

خیرات چیست؟ ماموربه شرعی. و در صدر جدول از مجموعه خیرات، آن کارهای خیری است که الزام هم در آن است. بنابراین این آیه دلالتش بر فوریت درست و صحیح به نظر می رسد. برای این آیه اشکالی دیگر در این قسمت اول وجود ندارد که اشکال اول آن همان مسابقه بود که حل شد. اما خیرات را محققین و سیدنا الاستاد اشکال نکرده اند و ما فقط توضیح دادیم. متعلق و قلمرو «فاستبقوا» محل اشکال نیست بلکه خود استباق محل اشکال بود که آن هم حل شد. بنابراین در این مرحله اول از یک سو، اشکال رفع شد و از سوی دیگر مقصد اثبات شد.

اما آیه سارعوا و اشکال و جواب آن

و اما آیه «سارعوا»، درباره آیه «سارعوا» اشکال عمده این بود «سارعوا الی مغفره»، معلوم است در مذاق شرع که مغفرت مسبب از توبه است و پس از که مسبب از توبه بود، «سارعوا الی التوبه» است نه «سارعوا الی کل ما امرتم به»، دلیل می شود اخص از مدعا. فقط در مورد توبه فوریت را ثابت می کند. موارد خاصی براساس دلیل خاصی فوریت داشته باشد که عیبی ندارد. این اشکال بود. اما برای بررسی این اشکال عرض می شود که اولا باید مراجعه کنیم به تفسیر، شیخ طوسی (۱) قدس الله نفسه الزکیه در کتاب تبیان و تفسیر این آیه، پس از که آیه تفسیر را می کند، می فرماید: در اصول فقه، استدلال شده است که این آیه دلیل است برای دلالت صیغه امر بر فوریت. برای چه؟ برای این که خداوند دستور به مبادرت داده است و این دستور به مبادرت مقتضای آن تعجیل است که تعجیل یعنی فوریت یعنی معطل نشوید. این گونه در اصول استدلال شده است. و بعد هم نظر مخالف را نقل می کند که گفته می شود این «سارعوا» تعلق دارد به توبه، چون سبب مغفرت فقط توبه است. اما تحقیق این است که این اشکال وارد نیست از یک سو و از سوی دیگر استدلال هم ناقص نیست، به این شرح: عرض می شود که «سارعوا الی مغفره»، مغفرت درست است سبب آن توبه است اما تنها توبه نیست. سبب مغفرت عبادات هم هست. اگر تنها سبب انحصاری مغفرت توبه بود، برای اشکال زمینه ای فراهم بود. آیات قرآن داریم و نصوص داریم که ما را هدایت می کند به این مطلب که اعمال واجب و انجام واجبات باعث عفو گناه می شود. در این زمینه بهترین شاهد این آیه است «و اقم الصلوه طرفی اللیل و زلفا من اللیل» دستور داده شد که نماز را در وقتش بخوانید، «ان الحسنات یذهبن السیئات» (۲) ، تطبیق شد به صلاه، حسنات «یذهبن السیئات» که غفران است، شرح غفران و معنای غفران یعنی اذهاب گناه. «ان الحسنات یذهبن السیئات ذلک ذکری للذاکرین»، از این طرف آیه قرآن که مطلب را برای ما بیان کرد، از سوی دیگر در نصوص هم به این مسئله برمی خوریم. که این حدیث سند آن درست است: محمد بن یعقوب عن محمد بن یحیی که شیخ شیخ کلینی است عن احمد بن محمد بن عیسی اشعری که این ها از اجلاء و ثقات است که جایی برای بحث نیست. عن علی بن نعمان که توثیق و اعتبار دارد، عن حمزه بن حمران که توثیق خاص دارد و سند درست است. «قال سمعت اباعبدالله علیه السلام یقول اذا هم احدکم بخیر فلا یوخره» که از ضمن آن تعجیل استفاده می شود. اگر همت گمارد یعنی تشخیص داد و قصد انجام کار خیری را کرد، تاخیر نیاندازد، از این فوریت اجمالا استفاده شد. «فان العبد ربما صلی الصلاه او صام الیوم فیقال له اعمل ما شئت بعدها فقد غفر لک» (۳) ، ما به این هدف این روایت را نقل کردیم. صوم و صلاه را که انجام دادید، برایش گفته می شود که دیگر گناهانت را خدا بخشید بوسیله انجام صوم و صلاه.

۱- (۶) تفسیر تبیان، شیخ طوسی، جلد ۲، صفحه ۵۹۲.

۲- (۷) هود/سوره۱۱، آیه۱۱۴

۳- (۸) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۱، ابواب مقدمه عبادات، باب ۲۷، حدیث ۱.

سوال و جواب

سوال:

جواب: کل امور مطلوب شرعی خیر است، عمومیت دارد. و اما محدوده حرف ما آ ن خیراتی است که امر الزامی دارد. بنابراین خیری که امر الزامی دارد، خیر قطعا است و قدر متیقن خیر هم هست، طراز اول خیرات هم هست، امر الزامی دارد روایت می گوید «لا- یوخره»، تطبیق می کند این خیر را روایت به صوم و صلاه، به واجبات. در روایت آن خیری که تاخیر نشود و فورا انجام گردد، تطبیق شده به واجبات که محل بحث ماست.

سوال: این یک روایت اخلاقی است

جواب: «فان العبد ربما صلی الصلوه او صام الیوم فیقال له اعمل ما شئت بعدها فقد غفر لک»، ما دو مطلب خواستیم استفاده کنیم: ۱. از این حدیث استفاده شد که سرعت و مبادرت به سوی عمل واجب که تطبیق هم شد به صوم و صلاه. ۲. «سارعوا الی مغفره» را اشکال می کردند که اختصاص دارد به توبه که توبه سبب مغفرت است، ما تطبیق کردیم که واجبات و ماموربه هم سبب مغفرت است.

سوال: مغفرت یک چیز مشخص است، بله واجبات هم باعث می شود ولی ظاهر آیه این است که اول باید توبه کند.

جواب: این که ذهن شریف شما می گوید، آن فرد شایع را می گوید. ذهن شریف شما را فرد شایع مغشوش کرده و الا قطعا اذهاب سیئات معنای مغفرت است. و در این حدیث تصریح شد «غفر لک»، دقیقا از مجموع ادله موارد زیادی برمی خوریم که واجبات باعث غفران می شود و باعث عفو ذنوب.

اما اشکال دوم اوامر ارشادی است

اما اشکال دوم که اشکال ارشادی بود. گفته شد که این اوامر ارشادی است. ما برای ارشادی بودن آن راه فرار نداریم و می گوییم ارشادی، اوامر ارشادی باشد. اما تحقیق این است که ارشادی بودن این امر «سارعوا» و امر استباق، ارشادی بودن آن ضرری به مقصود و هدف ما وارد نمی کند. برای این که ما می خواهیم اثبات کنیم که صیغه امر دلالت بر فوریت دارد. ما که نمی خواهیم اثبات کنیم یک واجب شرعی مولوی را، اثری که امر مولوی با ارشادی دارد این است که یا در نذورات است و یا در تعدد ثواب است که قصد امر و اطاعت امر یک ثواب است و امتثال عمل ثواب دیگری است و ارشادی یک ثواب است و در امتثال عمل است که در اطاعت امر ثوابی نیست. این فرق هایی که بین ارشادی و مولوی است، جایی به درد می خورد که ما استدلال کنیم برای اثبات یک حکم شرعی فقهی، ما می خواهیم فوریت را ثابت کنیم، مدلول امر به عنوان واجب، اصل انجام است، آن در جای خودش به وسیله امر ثابت شد و جایی برای اشکال نیست. فوریت را ما از این آیه به دست می آوریم از این جا که می گوییم آیه قرآن، ارشاد به فوریت دارد یعنی فوریت را تایید کرد، بنابراین کافی است. اطاعت از واجبات است و مولوی نیست و حکم عقل است اما «اطیعوا الله» آمد آن اطاعت را تایید کرد. امر ارشادی تایید است. برای مطلوب ما همان قدر کافی است که می گوییم فوریت آن جا هست. در حقیقت ارشاد تایید واقعیت از سوی شرع است. ما هم می خواهیم ثابت کنیم که فوریت دارای واقعیت است و این برای ما کافی است. ما در پی این نیستیم که یک ماموربه مولوی با آن خصوصیات را بیان کنیم، ما می خواهیم بگوییم فوریت در کار است و امر شرعی هم گفت فوریت در کار است و ارشاد هم همین است. ارشاد تایید واقعیت است. بعد از که ارشاد به مطلب ما هدایت کرد، بر فرض که مولوی نباشد، این امر سارعوا مولوی نیست اما دلیل شد برای ما که آن فوریت واقعیت دارد و همین قدر برای ما همین کافی است.

سوال:

جواب: اشکالی که ایشان می فرماید این است که می گوید ما قبلاـ گفتیم ارشاد از حیث متعلق به دو گونه است: ارشاد به سوی حکم عقل که ضروری باشد و ارشاد به سوی حکم عقلاء که غیر ضروری است. حالا ایشان می فرماید در تطبیق آن که این حکم ضروری نیست. اولا می گوییم برای اهل شرع، ممکن است بگوییم که یک ضرورت دینی و التزام شرعی است. بر فرض هم ضروری نباشد، وجود و تکون آن که مسلم است. همین که وجود و تکون آن به توسط امر شرعی اثبات و تایید شد برای ما کافی است.

سوال و جواب درباره اوامر مولوی و ارشادی

سوال: این جا که می فرمایید مولوی و ارشادی فرق نمی کند، ما می خواهیم از آن یک نتیجه بگیریم و در فقه استفاده بکنیم.

جواب: امر مولوی و ارشادی فرق هایی دارد که در جای خودش. اگر ما دنبال یک حکم فقهی باشیم، آن جا امر مولوی برای ما موثر است که اگر امر مولوی نبود، وجوب شرعی ثابت نمی شود.اما فرض کنید که مثلا ما در صدد این هستیم که بدانیم اطاعت کار درست و الزامی است، اطاعت مولی امر مطلوب و هدف ماست که باید ثابت بشود. این مقدار هدف ماست. اطاعت که ثابت شد، ما روی اطاعت تمرکز می کنیم و فوریت هم همین است. بعد از سوی شرع اگر آمد «اطیعوا الله» این «اطیعوا الله» در حقیقت تایید بر یک واقعیت است. شما این جمله را به عنوان یک جمله کلیدی عنایت کنید، ارشاد در حقیقت تایید واقعیت است و ما این جا برای اثبات یک واقعیت تلاش می کنیم، می گوییم صیغه دلالت بر فوریت دارد و آمد امر ارشادی گفت این درست است، خواسته ما به عنوان یک واقعیت تایید شد.

ص: ۱۲۴

سوال: امر مولوی تکلیف آور است و الزام را می آورد.

جواب: ما فوریت را به عنوان حکم نمی گوییم، حکم اصل ایجاد است. فوریت یک وصف ذاتی ایجاد طبیعت است. این وصف ذاتی طبیعت به عنوان یک واقعیت است. اگر برای ما به عنوان یک واقعیت ثابت شد، کافی است. خود سیدنا الاستاد و محقق خراسانی فرمودند که مع التنزل، ارشاد است. برای ما در این مرحله از کار، ارشاد کافی است.

اشکال سوم که اگر صیغه امر دلالت بر فوریت داشته باشد، تخصیص اکثر پیش می آید

اما اشکال سوم که فرمودند اگر بگوییم که صیغه امر دلالت بر فوریت دارد، تخصیص اکثر پیش می آید. هم محقق خراسانی و هم محقق نائینی و هم سیدنا الاستاد. مثال زدند که مستحبات، واجبات موسعه. تحقیق این است که با عرض ادب و احترام، این اشکال قابل التزام نیست. جوابش را از بیان قبلی مان به دست آوردید که این ها از قلمرو بیرون هستند مستحبات، این ها تخصیص نیست تا تخصیص اکثر باشد، این ها تخصصا خارج است. قلمرو بحث ما اوامر الزامیه است و مستحبات با کمیت کبیرشان موضوعا خارج است. پس از تخصیص اکثر خبری نیست. و اما واجبات موسعه هم از دلیل بیرونی وسعت و توسع آن ثابت شده، آن واجباتی که به وسیله دلیل خارجی توسع آن ثابت شده باشد، از قیودش است و تخصیص نیست. واجبات موسع از قیود موضوعی اش توسع و وسعت در انجام است. بنابراین تخصیص اکثر در کار نیست.

نتیجه براساس ادله هفتگانه دلالت بر فوریت دارد موافق با شیخ طوسی و شیخ حائری

ص: ۱۲۵

در مجموع صیغه امر دلالت بر فوریت دارد براساس ادله هفت گانه که آیات قرآن و نصوص هم استفاده شد و مطابق با رأی مشهور اصولین و مخالف با رأی متاخرین اصولین و همچنین موافق با رأی شیخ طوسی و شیخ حائری. مسئله دلالت صیغه امر بر فوریت و تراخی کامل شد، فوریت است و تخییری در کار نیست، جلسه آینده بحث اجزاء.

مسئله اجزاء ۹۲/۰۸/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مسئله اجزاء

مسئله اجزاء

در مباحث الفاظ در اصول، بحث اجزاء یک بحث معروفی است. این بحث بین قدماء و متاخرین مطرح بوده است. از شیخ طوسی تا شیخ انصاری و تا محقق خراسانی و محققین تاریخ اخیر، مسئله ای است که از زمان قدماء تا زماننا هذا مطرح است.

کلام شیخ در عده

شیخ طوسی (۱) مسئله را عنوان کرده می فرماید: «ان الامر هل یقتضی کون المامور به مجزأ أو لا؟»

کلام میرزای قمی و صاحب فصول

در قوانین میرزای قمی و در کتاب فصول حاج شیخ محمد حسین اصفهانی (۲) می فرماید: «ان الامر هل یتقضی الاجزاء اذا اتی بالمامور به علی وجهه ام لا؟» این سبک و سیاق قدماء بود. در این سبک یک کلمه اضافه شد در عنوان که «علی وجهه» بود.

کلام شیخ انصاری

و بعد تا تاریخ تحول این عنوان ادامه داشت. تحول اصول که به وجود آمد، مبدأ تاریخ تحول اصول، شیخ انصاری است. ایشان عبارت را تغییر داد، فرمود: «اختلفوا فی أن اتیان المامور به علی وجهه هل یقتضی الاجزاء أو لا» (۳) ،

ص: ۱۲۶

۱- (۱) العده فی اصول الفقه، شیخ طوسی، صفحه ۲۱۲.

۲- (۲) الفصول، محمد حسین اصفهانی، صفحه ۱۱۶.

۳- (۳) مطارح الانظار، شیخ انصاری، صفحه ۱۷.

کلام محقق خراسانی

محقق خراسانی هم که پس از شیخ انصاری که در حقیقت اصول متحول را سر و سامان می دهد، شکل و شما می دهد، می

فرماید: «الاتیان بالمامور به علی وجهه یقتضی الاجزاء فی الجمله»، بعد محقق نائینی (۱) قدس الله نفسه الزکیه هم تقریبا عبارت محقق خراسانی را دارد. سیدنا الاستاد (۲) هم تقریبا همان عبارت محقق نائینی و محقق خراسانی را اعلام می کند. این تعبیری بود که درباره بحث اجزاء از سوی صاحب نظران آمده است. از یک سو سبک ما این است که مسیر متن کفایه الاصول باشد، از سوی دیگر این سیر تاریخی را باید پیوند بدهیم. باید توجه کرد که طبق تعریف قدماء، شیخ طائفه و مشهور اصول محقق قمی و صاحب فصول کلمه امر محور است، «ان الامر یقتضی». بنابراین بحث اجزاء می شود بحث لفظی و دلالت می شود کشف و دلیل، از باب کشف و دلالت است. اقتضاء می شود از باب کشف و دلالت و مسئله می شود مسئله لفظی و بحث لفظی است نه بحث لفظی لغوی بلکه بحث لفظی اصولی که صیغه امر دلالت دارد بر اجزاء یا دلالت بر اجزاء ندارد.

معنی تحول اصول چیست

و اما بعد از تحول اصول که این را هم جزء ابتکارات اصول متحول تلقی کنیم که گفتم معنای تحول این است که ابتکاراتی آورده شیخ انصاری و اصول را دگرگون ساخته و مطالب جدید آورده، از جمله ابتکارات اصول در تاریخ تحولش این نکته را در نظر بگیرید که فرمود: «اختلفوا فی ان اتیان المامور به»، موضوع اتیان را قرار داد که اگر کسی مامور به را اتیان کند، انجام بدهد، آیا این انجام دادن مامور به باعث اجزاء می شود، «یقتضی الاجزاء أو لا یقتضی؟» در این جا نحوه دلالت فرق می کند، این دلالت اتصال مباشر به لفظ ندارد، حکم عقل به میان می آید، لذا دلالت عقلی می شود و مسئله عقلیه می شود. بعضی از عزیزان هستند که مطلب را خوب تحویل نگرفتند، گویا می گویند شیخ تغییر داد و دلالت لفظی را عقلی گفت، در حالی که این گونه نیست، مبدأ فرق می کند. اگر محور امر باشد، اقتضای امر می شود دلالت لفظی و اگر اقتضای اتیان باشد می شود عقلی.

۱- (۴) اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۱، صفحه ۱۹۳.

۲- (۵) اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۲، صفحه ۲۹.

سید الاستاد می فرماید: این مسئله عقلیه است

سیدنا الاستاد (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: این مسئله، مسئله عقلیه است. برای این که ربط و صله ای به عالم لفظ ندارد، عمل است، اتیان است. آیا این عمل این اثر را دارد یا ندارد؟ می شود مسئله عقلیه.

معیار حکم عقلی و شرعی

آن گاه یک معیاری را هم اعلام می کند، می فرماید: {البته این معیار جزء ابتکارات ایشان باشد که از جاهای دیگر ممکن است استفاده بشود ولی نه به این صراحت}معیار در حکم عقلی و شرعی این است که اگر حاکم حکم، مستقیما عقل بود می شود حکم عقلی مثل استحاله معلول بدون علت، و اگر حاکم به حکم فقط شرع بود، مثل وجوب صوم و صلاه، می شود حکم شرعی. این جا حاکم عقل است. در این رابطه یک توضیح مختصری هم لازم است با استفاده از افادات استادنا العلامه شیخ صدرا قدس الله نفسه الزکیه که می فرماید: مناسب است که برایمان شرح داده بشود که مسائل عقلی در مسائل لفظی چرا وارد شد؟ مباحث الفاظ بود، اجزاء آمد از مباحث عقلیه، نامتناسب شد.

حکم عقلی دو قسم است

در جواب باید بگوییم که مسئله عقلی یا حکم عقلی دو قسم است: مستقل و غیر مستقل. مستقل آن است که عقل ملاک حکم را خودش بدون کمک از جای دیگر درک بکند مثل حسن عقل و قبح ظلم. شما تا حالا شنیده بودید که عقل مستقل بدون کمک گرفتن از شرع بلکه معیار درک کامل ملاک از سوی عقل است و این می شود حکم عقلی مستقل. اما اگر حکم عقل مستقل نبود، سکویی وجود داشت برای شرع که آن جا شرع کاری انجام می دهد بعد روی همان مطلبی که از شرع استفاده می شود حکم عقل وارد شد، این می شود حکم عقلی غیر مستقل. به عبارت بسیار ساده که جواب اشکال هم داده شود این است که حکم عقلی غیر مستقل ترکیبی است از حکم شرع و حکم عقل. پایه از شرع است، بنیاد از شرع است، رو بنا حکم عقل است. یک چیزی که شرع آماده کرده، اگر روی آن چیز اگر حکم عقل استوار شد، می شود عقلی غیر مستقل مثل وجوب مقدمه واجب. شرع واجبی دارد «صلوا» بعد این واجب هم مقدمه می خواهد و بعد این که واجب است از سوی شرع آمده، این که مقدمه می خواهد قطعا حکم عقل است منتها عقل وابسته به این که ذی المقدمه ای قطعا باشد. جوابی که داده شد این است که این مسئله عقلی غیر مستقل اصلا از وادی بحث الفاظ بیرون نیست تا این که بگوییم چرا آمد. این هم جزء جاهایی است که بعضی از شراح شاید وقت نداشتند مطالعه کنند، و اشکال کردند و جواب دادند.

۱- (۶) محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۲، صفه ۲۹.

توضیح سه کلمه علی وجهه، اقتضاء، اجزاء

تا این جا که این مسئله را گفتیم که مسئله ای اجزاء یک مسئله عقلی است، براساس سبک و سیاق محقق خراسانی برگرفته از بیان شیخ انصاری، عنوان را تجزیه می کند و نکات کلیدی را شرح می دهد. عنوان از خود محقق خراسانی اگر بود، که این گونه وارد بحث نمی شود. عنوان از سلف صالح از استادش شیخ انصاری است و او هم از سلف صالح دیگر، محقق خراسانی به شرح کلمات این عنوان و به توضیح مفردات این مسئله عنوان شده، می پردازد. به ترتیب کفایه الاصول برای توضیح عنوان مسئله سه تا کلمه توضیح و شرح داده می شود: ۱. کلمه بوجهه، ۲، کلمه اقتضاء، ۳. کلمه اجزاء. اما محقق خراسانی اضافاتی که در عنوان آورده بار معنا دارد. بار معنا هم ذهن آدم را آماده می کند و هم به یک حقیقتی اشاره می کند. در مقدمه شرح این سه تا کلمه، این نکته قابل توجه است، چیزی را که محقق خراسانی اضافه می کند «هل» دیگر ندارد «الاتیان بالمأمور به علی وجهه یقتضی الاجزاء فی الجمله». اولا جمله استفهامیه را بدل کرد به جمله خبریه و ثانیا اقتضاء را اعلام کرد محدود، اقتضای محدود قطعا است.

فائده و ثمره از این بحث

فائده این بیان این است که تحریر محل نزاع و اینکه این بحث فائده و ثمره اش چیست؟ بحثی هست که واقعا شایسته تحقیق باشد و الا می گوییم اجزاء، مطابق ماتی به با مامور به اجزاست. چه فائده دارد بحث؟ با این اضافه ایشان به طور اشاره مطلب را روشن کرد، استفاده می شود از بیان ایشان که اتیان مامور به اقتضای اجزاء دارد قطعا، اگر براساس امر واقعی باشد یعنی اگر مامور به ما همان مامور به به امر واقعی باشد که شکی در این نیست و در این بحث نداریم.

ص: ۱۲۹

آیا ماموربه امر ظاهری و اضطراری اقتضای اجزاء دارد یا نه؟

بحث مـا در این است که آیا مامور به به امر اضـطراری و مامور به به امر ظاهری «یقتضـی الاجزاء ام لا یقتضـی الاجزاء؟» معلوم شـد که این بحث بایـد بحث بشود و محل ابتلاست. شـما تیمم می کنید، بعد از تیمم که امر اضـطراری واقعی ثانوی است. امر اضـطراری هم امر واقعی است منتها امر اضـطراری است. شـما تیمم می کنیـد، نمازتان را می خوانیـد، بعد از خواندن نماز رفع عذر می شود و اضـطرار از بین می رود، «هل یقتضی الاجزاء فی الوقت و الاعاده فی الوقت و القضاء بعد الوقت؟» و همین طور مامور به به امر ظاهری، شـما با وضوی استصـحابی نماز خواندید، بعد از وضوی استصحابی که نماز خواندید این کشف شد یا وضو گرفتیـد که الوضو علی وضو نور علی نور، یک وضوی دیگر گرفتیـد که متوجه شدیـد وضوی دیگر گرفتید و این دیگر استصـحابی نیست، حالا «هل یقتضـی الامر الظاهری الاجزاء؟»، نیاز به نماز خوانـدن دیگر نیست یا هست؟ پس با این اضافه ای که محقق خراسـانی آورد، منطقه البحث را معین کرد از یـک سو، و از سوی دیگر آن اجزای قطعی که احیانا به ذهن شـما می آمـد که اگر آدم ماموربه را مطابق امر واقعی انجام بدهـد، مگر شک داری؟ آن را هم گفت «یقضتی الاجزاء فی الجمله». ما با این شـرحی که دادیم منطقه البحث معلوم شد و الان کلمات را شـرح بدهیم. کلمه اول طبق اسـلوب کفایه «علی وجهه»، منظور از «علی وجهه» چیست؟

سه وجه در تفسیر علی وجهه

ص: ۱۳۰

آن چه که محقق خراسانی می فرماید با بیان بسیار کوتاه و مختصر، سه وجه در تفسیر علی وجهه وجود دارد: ۱. منظور از وجهه یعنی بوجهه الشرعی، آن چه که فقط شرع معین کرده است، با همان خصوصیاتی که از سوی شرع بیان شده، انجام بشود مجزی هست یا نیست. محقق خراسانی به این وجه دو تا اشکال می کند:

اشکال اول بر این که منظور از وجهه، بوجهه الشرعی باشد

می فرماید اگر شرع را قید قرار بدهیم برای وجه یا به اصطلاح وجه را شرعی معنا کنیم که در حقیقت قید مامور به این می شود «بالمامور به شرعا»، عوض «علی وجهه»، شرعا را بیاورید. معنای وجهه می شود شرعا. اگر این کار را بکنیم، قید می شود توضیحی. قید توضیحی اولا خلاف اصل است. اصل در قیود، قیود احترازی است. اشکال دوم

و ثانیا قید توضیحی زمینه می خواهد و جایی که نیاز به توضیح باشد. ماموربه که امر شرعی دارد، شرعی است و دیگر توضیح نمی خواهد که این را توضیح بدهیم که ماموربه شرعا. مامور به یعنی به امر شرع و این دیگر توضیح نمی خواهد.

اشکال سوم

و ثالثا تعبدیات بر مبنای محقق خراسانی از محل بحث خارج می شود. برای این که در تعبدیات یک جزء و یک رکن رکین قصد قربت است و قصد قربت هم در عبادت شرعا اخذ نشده است و عقلا اخذ شده، اگر بگوییم شرعا عبادیات از محل بحث بیرون می رود چون دیگر همه اجزائش که شرعی نیست، مامور به شرعا به تمام اجزاء نیست و یک جزء اصلی اش عقلی است. وجه دوم که درباره علی وجهه آمده است، گفته می شود که منظور از وجهه قصد وجه باشد. قصد وجه یعنی قصد وجه امر. این امر واجب، این امر الزامی را اطاعت می کنم، این قصد وجه است.

ص: ۱۳۱

توضیحی درباره قصد وجه و قصد تمییز

اولا عنایت کنید قصد وجه و تمییز در برابر قصد قربت و قصد امر که قرار می گیرد دو اصطلاح است و از دو وادی است. در وادی فقه و اصول اصطلاح قصد امر و قصد قربت است. در وادی کلام اصطلاح عبارت است از قصد وجه و قصد تمییز. قصد وجه یکی از مصطلحات کلامی است که اهل کلام آورده اند. فرق بین قصد وجه و قصد تمییز چیست؟ استادنا العلامه شیخ صدرا می فرماید که خود در فلسفه و کلام علامه بود و کلامش سند قاطع برای این مسائل هست، می فرماید: فرق بین قصد وجه و قصد تمییز از این قرار است که قصد وجه به امر و طلب تعلق دارد که اشاره شد، این نماز را می خوانم به قصد این طلب حتمی و این امر الزامی که پشت سر این عمل عبادی قرار دارد. قصد تمییز مربوط می شود به مامور به و مطلوب. من این مطلوب را به همین خصوصیات متمایز از امثال و عبادت های مشابه انجام می دهم. این اصطلاحات کلامی است. وارد کردن آن این جا یک وارد کردنی است که بلا مبرر و بدون انگیزه و داعی است. داعی نداریم که این مطلب را وارد کنیم. مطلب کلامی است در جای خودش، درست است یا درست نیست؟ استاد می فرماید در خود کلام هم این قصد وجه به طور اصلی محل اتفاق نیست. از اساس هم در کلام این نکته به اثبات نرسیده چه برسد که بیاوریم در اصول وارد کنیم. بعد می فرماید: اشکال دوم اگر قصد وجه بیاید داعی امر در کار باشد، خروج توصلیات تماما به وجود می آید. یعنی تمامی واجبات توصلیه خارج می شود. چون که قصد وجه در توصلیات اعتبار ندارد. یک واجب توصلی را اگر ما انجام بدهیم، بوجهه بی معنا می شود چون معنای بوجهه به قصد وجه بود و قصد وجه در توصلی راه ندارد. اشکال سوم این است که اگر صحبت از آن نکته های کلامی به میان بیاید، قصد وجه ترجیحی ندارد. چرا مطلب را کلی نگوییم؟ بگوییم که باید واجب مامور به با کیفیت کامل انجام بگیرد. نیاز به این نیست که ما قصد وجه را به خصوص بیاوریم یا چرا قصد تمییز را نیاوریم، قصد وجه یک دلیل برتری در جهت انتخاب ندارد. بنابراین این دو تا وجه در جهت معنای علی وجهه به بار ننشست.

ص: ۱۳۲

وجه سوم از معنای وجهه که مختار محقق خراسانی و سید الاستاد و محقق نائینی است

وجه سوم که هو المختار عند محقق خراسانی و سیدنا الاستاد و محقق نائینی که عبارت از این است که «بوجهه یعنی علی ما النهج شرعا و عقلا». نهج شیوه، روش، با همان روش و ساختاری که شرعا و عقلاـ هست، اگر انجام بشود مجزی است یا نیست؟ این دیگر کامل می شود هم بر مبنای محقق خراسانی که قصد قربت اخذ آن عقلی است و هم بر مبنای متمم جعل و امر ضمنی که مبنای محقق نائینی و سیدنا الاستاد است. بنابراین درست همان است که محقق خراسانی فرمود که «علی وجهه یعنی علی ما هو النهج فی المامور به شرعا و عقلا».

کلام امام خمینی

به عنوان حسن ختام سیدنا الامام (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: منظور از وجهه «کل ما یعتبر فیه و له دخل فی الغرض». هر آن چه که از اجزاء و شرائط دخل در غرض داشته باشد، آن تفسیر و توجیه علی وجهه است. هر چیزی که دخل در غرض داشته باشد، داخل در محدوده وجهه است. در یک جمله کوتاه از مجموع این کلمات استفاده کنیم از یک سو و از سوی دیگر بگوییم علی وجهه ابهام ندارد و چیزی که ابهام ندارد، ما اگر شرح بدهیم، ممکن است استفاده های طریقی داشته باشیم. اما مامور به علی وجهه یعنی بر طبق آن چه که دستور داده شده، این هم مصطلح عرف است و هم معنای وجهه است به آن صورتی که دستور داده شده و این می شود درست و کامل. بنابراین اگر ماموربه به امر ظاهری و امر واقعی علی وجهه انجام گرفت، آیا مجزی است یا مجزی نیست؟ ان شاء الله جلسه آینده. یک روایت کوتاه از امیرالمومنین سلام الله تعالی علیه: «اشد من مرض بدن مرض القلب و دواء مرض القلب تقوی القلب». از بیماری بدن، بیماری قلب شدیدتر است ولی داروی آن را اعلام کرد که داروی آن تقوای قلبی است. تقوی القلوب دارو و معالجه بیماری قلب است. یک نکته علمی و یک نکته معرفتی، نکته علمی دیدیم اساتید دانشگاه و داده های روز که اگر کسی به دعا و نیایش و توسل و این ها مثلا رو بیاورد، علاج بیماری قلب را هفتاد درصد نسبت به معالجه علمی و پزشکی بیشتر می تواند به دست بیاورد، یعنی معالجه از طریق دعا و توسل، هفتاد درصد برتر است از معالجه ای که از طریق علمی بشود. اما نکته معرفتی تقوی القلوب چیست؟ تقوی القلوب ولایت امیرالمومنین است.

۱- (۷) مناهج الوصول، امام خمینی، جلد ۱، صفحه ۳۰۰.

مسئله اجزاء ۹۲/۰۸/۰۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: مسئله اجزاء

ادامه بحث درباره اجزاء

محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه مفردات عنوان مسئله را شرح می دهد. عنوان عبارت از این است که «الاتیان بالمأمور به علی وجهه یقتضی الاجزاء فی الجمله».

سه کلمه کلیدی

در این عنوان سه تا کلمه اصلی وجود دارد که در حقیقت مفردات جوهری و محوری عنوان است. کلمه اول: بوجهه، ۲. اقتضاء، ۳. اجزاء. اما کلمه بوجهه بیان شد.

اما کلمه یقتضی که در عنوان آمده چیست؟

اما کلمه اقتضاء که فرموده است «الاتیان بالمأمور به علی وجهه یقتضی»، این کلمه «یقتضی» که در عنوان آمده است که اتیان اقتضاء می دارد، منظور از این اقتضاء چیست؟ آیا اقتضاء به عنوان علیت و تاثیر است یا به معنای دلالت و کشف؟

محقق خراسانی می فرماید اقتضاء علیت و تاثیر است

محقق خراسانی می فرماید: منظور از اقتضاء علیت و تاثیر است. برای این که این اقتضاء نسبت داده می شود به اتیان، در حقیقت جمله این است «یقتضی الاتیان الاجزاء». فاعل یقتضی اتیان است. بعد از که در جایگاه فاعل قرار گرفت، در جایگاه سبب و علت قرار می گیرد. اقتضاء علت و سبب است برای اجزاء نه دلالت و کشف. دلالت و کشف اگر در نظر گرفته شود، باید عبارت عنوان عوض شود، بگوییم «امر یقتضی الاجزاء»، در صورتی که بگوییم «امر یقتضی الاجزاء»، بحث از دلالت و کشف به میان می آید.

این دو قول مبنایی است

ص: ۱۳۴

با این توضیح عنایت کنید قول به علیت و تاثیر و قول به دلالت و کشف براساس اختلاف مبانی است. بر مبنای قدماء از شیخ طوسی و مشهور اصولین مثل قوانین الاصول و الفصول، این اقتضاء به معنای دلالت و کشف درمی آید. چون در عبارت آن اعاظم عنوان، امر است و امر اقتضاء می دارد یعنی امر دلالت می کند بر اجزاء یا دلالت نمی کند. و اما بر مبنای شیخ انصاری و مبنای محقق خراسانی که موضوع اتیان می شود، محور اتیان می شود. «اتیان مامور به یقتضی الاجزاء»، در این صورت اتیان

که اقتضاء بکند می شود علیت و تاثیر. اتیان اقتضاء می کند یعنی علیت. در همین رابطه خصوصیت دو تا مسئله هم فرق می کند، بنابر مبنای قدماء که امر مورد بررسی قرار بگیرد در جهت اجزاء، بحث می شود لفظی. و بنابر مبنای شیخ انصاری و محقق خراسانی و سیدنا الاستاد که اتیان موضوع و مورد بحث در جهت اجزاء باشد، بحث از ملازمه به میان می آید و مسئله شکل عقلی به خود می گیرد.

دلیل محقق خراسانی نسبت به اتیان است

محقق خراسانی می فرماید: به نحو علیت است. چون نسبت به اتیان داده می شود. نسبت اعم از نسبت لفظی و نسبت واقعی است تا دلیل بشود. نسبت لفظی اگر باشد، در حد یک مصادره است. تتبع کنید، تحقیق میدانی به عمل بیاورید، اجزاء در واقع نسبت به اتیان داده می شود. بنابراین در مسئله ی اجزاء، کلمه اقتضاء به معنای علیت و تاثیر است.

سوال: چطور مصادره است؟

ص: ۱۳۵

جواب: مصادره به این شکل است که صاحب فصول و صاحب قوانین گفته اند «الامر یقتضی الاجزاء»، شیخ انصاری و محقق خراسانی خودشان عنوان کرده اند که «الاتیان بالماموربه یقتضی الاجزاء»، اجزاء که نسبت داده شده به اتیان، در کلام محقق خراسانی است. خودش گفته است. مدعایش این است، دلیل هم که همان بیان خودش باشد، می شود مصادره. چون مدعا این است که علیت و تاثیر باشد چون نسبت داده شده اجزاء به اتیان. دلیل نسبت داده اجزاء به اتیان، چه کسی نسبت داده؟ خود محقق خراسانی. اگر فقط در سطح بیان و لفظ باشد می شود مصادره. اما منظور از این نسبت اعم از نسبت لفظی و نسبت واقعی که در نظر گرفته شود، دلیل محکمی در می آید در جهت مقصود محقق خراسانی که منظور از اقتضاء علت و تاثیر است.

سوال: گاهی ممکن است ماموربه از غیر الفاظ استفاده شود و اعم است.

جواب: ما فقط در محدوده صیغه امر بحث می کنیم. بنابراین علیت و تاثیر حل شد و دلیلش را هم گفتیم، دلیلش را محقق خراسانی فقط می گوید نسبت اجزاء به اتیان داده شده و شرحی دادم که منظور از نسبت، نسبت واقعی است. در عمل این است اما اگر نسبت لفظی باشد که در عبارت که خودش این عبارت را اختیار کرده، می شود مصادره.

اشکال در منطق و در بلاغت علیت به معنای اقتضاء نیامده است

اشکال دیگر علیت با اقتضاء که در منطق و بلاغت تطبیق نکرده تا حالا. ما هر چه جستجو کردیم در منطق و بلاغت، اقتضاء به معنای علیت نیامده. این تتبع ماست. علیت چیزی است و اقتضاء چیزی است. اقتضاء مقتضی است و جزء علت است.

ص: ۱۳۶

سه عنصر برای علت تامه

علت تـامه مرکب از سه عنصـر است: ۱. مقتضی، ۲. رفع مـانع، ۳. تحقق شـرط. مقتضـی: آتشـی باشد، رفع مانع: چوب و هیزم رطوبت نداشـته باشد، شـرط: آتش با چوب وصل باشد. این سه تا عنصـر که فراهم شد، علت محقق می شود اما اقتضاء که در سطح مقتضـی است نه در منطق و نه در بلاغت اقتضاء به معنای علیت نیامده. بعضی از شراح گفته اند که اقتضاء فقط در همین عنـوان اجزاء بـه معنـای علیت آمـده و جـای دیگر نیست. این فرار محترمـانه خـوبی است و دلیـل نمی شـود. دلیـل نگفت ولی اعتراف کرد به یـک حقیقت و این جـا را هم به عنوان یـک واقعیتی که راه حل نـدارد، گفت اقتضاء در مسئله اجزاء به معنای علیت است و جای دیگر به معنای علیت نیست.

سید الاستاد می فرماید معنای اقتضاء همان علیت و تاثیر درست است

اما سیدنا الاستاد (۱) قـدس الله نفسه الزکیه می فرمایـد: درباره علیت و تاثیر آن چه محقق خراسانی گفته است، درست است و شرح معنـای علیت از این قرار است که اگر امر امتثـال شود، اتیان ماموربه به عمل آیـد، غرض حاصل می شود. پس از حصول غرض اگر دوبـاره امر وجود داشـته باشـد و بـاقی باشـد، موجب خلف می شود، از طرفی امتثـال شـد و از طرفی هم باقی است. بنابراین بالضـروره اقتضاء می دارد که باید اجزاء به عمل بیاید. این اقتضاء در این صورت یک اقتضای ضـروری و قطعی اسـت به معنـای حکم قطعی. قضـاء و اقتضـاء گـاهی به معنـای حکم قطعی می آیـد. نتیجتـا شبیه علت می شود هرچنـد علت تکوینی نیست ولیکن حتمیت آن و تاثیرگـذاری قطعی اش مثـل علیت است. ولی علت تکوینی نیست تـا شـما اشکال کنیـد که اقتضاء کجا و علیت کجا؟ خاصیت اش مثل خاصیت علیت است. اثر جدا از موثر نیست مثل این که معلول جدا از علت نیست. جواب کامل و متینی است. معنای اقتضاء معلوم شد و اشکال دیگر در این رابطه در کار نیست.

ص: ۱۳۷

۱- (۱) محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۲، صفحه ۳۲.

جواب تکمیلی که اقتضاء به نحو اشد و به نحو ابتدایی

مضافا بر این که اقتضاء دارای مراتب و مـدارج است، اقتضاء در مقتضـی وجود دارد و اقتضاء در علت هم وجود دارد. اقتضای به نحو اشـد در علت است، اقتضای ابتدائی در مقتضـی است. بنابراین اقتضاء منافات ندارد که به معنای علیت باشد چون علیت اقتضای شدیـد است و هیـچ مانعی نیست. هرچند در اسـتعمالات معمول و معروف نباشد ولیکن در معنا و تحلیل و تحقیق هیچ منافاتی بین علیت و اقتضای اشد وجود ندارد بلکه علیت همان اقتضای اشد است.

اشکال دیگر محقق خراسانی

بعـد از این محقق خراسانی اشـکال دیگری دارد، می فرمایـد: علیت درباره امر واقعی درست است که اقتضاءبه معنای کشف و تاثیر باشـد، چون تحقق امر، دلالت امر مفروغ عنه است. امر واقعی دلالتش مسـلم و محدوده مدلول مشـخص و بحثی نیست. و بحث از تاثیرگـذاری به میان می آیـد که اقتضاء می دارد به معنای اثرگذاری یا اقتضاء نمی دارد و دلالتش کامل است. اما امر ظـاهری مخصوصا امر اضـطراری در دیـد ابتـدایی. در دیـد ابتـدایی که می گویم برای این که امر اضـطراری در دیـد دقیق امر واقعی است. لـذا قید ابتدایی آوردیم. امر ظاهری علی الاقل و یا امر اضـطراری در بدو نظر جایی مطرح است که درباره دلالت امر ظاهری بحث بشود. هر کجا امر ظاهری در کار است، اگر بحث به میان بیاید، از دلالت امر ظاهری صـحبت و بحث به میان می آیـد که حـد دلالتش تا کجاست، بنابراین در امر ظاهری و امر اضـطراری بحث از دلالت و کشف است نه از علیت و تاثیر. بحث می شود که امر ظاهری یـدل علی مـدلوله دلاله تامه کامله أو لا یـدل. و بحث در این نیست که دلالتش کامل است اتیان به مدلولش مجزء هست یا نیست، در آن قسمت بحثی نباشد.

ص: ۱۳۸

جواب محقق خراسانی

محقق خراسانی در جواب از این اشکال می فرماید: صحیح است، امر ظاهری بحث برانگیز است، درباره دلالت امر بحث می شود ولی تعدد بحث که مشکل به وجود نمی آورد. دو مرحله بحث می شود. در امر ظاهری یک مرحله درباره دلالت امر بحث می شود، از این مرحله که فارغ شدیم، دلالت امر بر مدلولش که کامل شد، پس از فراغ از این مرحله، بحث از علیت و تاثیر به میان می آید که امر ظاهری که دلالتش تا این حد است، آیا اتیان به مامور به، به امر ظاهری یقتضی الاجزاء عقلا، بنابراین هیچ مشکلی وجود ندارد. غایه ما فی الباب در امر ظاهری بحث دو مرحله ای می شود. مرحله اول دلالت را بحث کنید و مرحله دوم تاثیرگذری را. جمع بین دلالت و کشف و علیت و تاثیر هیچ مانعی ندارد که در طول هم قرار بگیرد. اول از دلالت و کشف صحبت می شود آن گاه از علیت و تاثیرگذاری. بنابراین این اشکال به نحو کامل حل شد. اگر متن کفایه الاصول را مرور کنید، تعبیر بحث کبروی و صغروی به میان آمده، که منظور محقق خراسانی این است که ماموربه به امر ظاهری بحث صغروی است که دلالت این امر به ماموربه و به مدلولش کامل است یا کامل نیست. و در امر واقعی بحث کبروی است. امری که دلالتش کامل است، یقتضی الاجزاء؟.

اما کلمه اجزاء

بحث اقتضاء که مفرد دوم از مفردات عنوان بود، کامل شد. ۳. کلمه اجزاء،

محقق خراسانی می فرماید همان معنای لغوی است

ص: ۱۳۹

محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: منظور از اجزاء در عنوان مسئله همان معنای لغوی است. یعنی کفایت، یعنی اکتفاء. حالا از باب ثلاثی مجرد بگیرید یا از باب افتعال، مصدر یا اسم مصدر، فرق نمی کند. به معنای اکتفاء، کفایت است. برای این که اولاـ براساس قاعده باید این باشد و ثانیا براساس تطبیق با واقعیت بحث. اما قاعده: ما در بحث نقل و عدم نقل الفاظ از معانی لغوی به معانی اصطلاحی یک اصل عقلایی داریم که معتبر است بلا اشکال و آن اصل عبارت است از عدم نقل. اصاله عدم نقل یک اصل عقلایی است که اعتبارش ثابت شده است بین عقلاء. اصطلاح استصحاب قهقرایی هم به اصاله عدم نقل به کار می رود. دلیل دوم تطبیق با واقعیت: منظور از اجزاء در اتیان ماموربه هم معنای کفایت است. یعنی اتیان به ماموربه کفایت می کند یا کفایت نمی کند.

کلام سید الاستاد که به اعتبار متعلق فرق دارد

سیدنا الاستاد (1) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: معنای اجزاء همان معنای لغوی است یعنی کفایت منتها به اعتبار متعلق فرق می کند. گاهی متعلق اجزاء و کفایت این می شود که کفایت از اعاده درباره امر واقعی و گاهی متعلق اجزاء می شود اجزاء و کفایت از قضا که مربوط می شود به امر ظاهری. این تعدد متعلق است که کفایت از قضاء و کفایت از اعاده است. اما اصل معنا همان کفایت است و معنی و مفهوم دیگری ندارد.

۱- (۲) محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۲، صفحه ۳۴.

اما اجزاء به معنای اسقاط اعاده و قضاء

محقق خراسانی در ادامه می فرماید: معنا همین است که ما گفتیم، بنابراین آن معنایی که برای اجزاء قیل أو قال، گفته شده یا گفته اند که اجزاء عبارت است از اسقاط اعاده و قضاء که بین امر واقعی و امر ظاهری تفصیل داده اند که اجزاء در امر واقعی اسقاط اعاده است و در امر ظاهری اسقاط قضاست، این تفسیری که شده است مما لا وجه له و اساس ندارد. برای این که ما برای تغییر یا از طریق وضع باید کمک بگیریم یا از طریق تطبیق به معنا و قرائن خارجی. اما اگر نه از طریق وضع تغییر معنا ثابت شده باشد و نه قرائن خارجی برای ما تغییر معنا را تحمیل کند، وجهی برای تغییر نداریم. لذا از طریق وضع که اجزاء به معنای اسقاط قضاء و اعاده که نیست اما از طریق قرائن که بشود تغییر معنا، در شکل معنای مجازی قرینه ای نداریم که به معنای اسقاط قضاء و اسقاط اعاده بکار ببریم. بنابراین ادعای این مطلب که اجزاء به معنای اسقاط قضاء و اعاده است، محقق خراسانی می فرماید: بعید است یعنی دلیلی بر اثبات این مدعا نداریم. معنای اجزاء هم کامل شد.

مسئله اجزاء با مره و تکرار و تبعیت قضاء از اداء چه فرقی دارد؟

یک سوال باقی ماند که مسئله اجزاء با مسئله مره و تکرار و مسئله تبعیت قضاء از اداء چه فرقی دارد؟ فرق این دو تا عنوانی است که محقق خراسانی مطرح کرده است، جزء آن فرق هاست که ما در دید ابتدایی اصلا تشابه نمی بینیم تا به دنبال فرق برویم. اول می رویم با دقت تشابه را پیدا می کنیم بعد در رفع تشابه اقدام و مبادرت کنیم. این جزء همان عناوین است. لذا ما در اصول بنایمان است که برویم دنبال آن عناوینی که با دید عرفی و متعارف بنماید اما اگر در این جا تشابه دیده نمی شود براساس نظر عرف، با دقت تشابه را پیدا کنیم و آن گاه برویم به سراغ رفع تشابه. بنابراین گفته می شود این مسئله هرچند از ضرورت بحث برخوردار نیست منتها سبک و سلوک ما تبعیت از محقق خراسانی است. ایشان که بحث کرده اند ما هم بحث می کنیم که ان شاء الله جلسه آینده.

مسئله اجزاء ۹۲/۰۸/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مسئله اجزاء

بیان فرق بین اجزاء و بین مسئله مره و تکرار و مسئله تبعیت قضاء برای اداء

محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه این دو مسئله را براساس احتمال مشابهت با مسئله اجزاء عنوان کرده است و در جهت اثبات تمایز بین این دو مسئله و مسئله اجزاء فرق و تمیز و تشخیص بیان فرموده است.

اجزاء و عدم اجزاء در حقیقت تکرار و عدم تکرار است

اما نسبت به مسئله مره و تکرار گفته می شود که با اجزاء شباهتی دارد. اجزاء مره است و عدم اجزاء تکرار است. پس مسئله اجزاء و عدم اجزاء در حقیقت مسئله مره و تکرار است. این تشابه که دو مسئله را یکی اعلام می دارد باعث شده است که در جهت فرق آن توضیحی داده شود. می فرماید: فرقی که بین این دو مسئله وجود دارد از این قرار است که بحث مره و تکرار بحث لفظی است و بحث اجزاء بحث عقلی است. از وادی هستند. بحثی که صبغه لفظی داشته باشد با بحثی که رنگ عقلی داشته باشد مسانختی ندارد. اما در عمل دیده می شود هم سویی و مشابهت به این معنا که اگر قائل به مره بشویم، نیاز به امتثال دیگر و مجددی نیست و همین طور اگر قائل به اجزاء شدیم، زمینه برای امتثال بعدی وجود ندارد.

وحدت نتیجه موجب وحدت دو مسئله نمی شود

نتیجه عملی هر دو مسئله یکسان است و یکسان بودن نتیجه در عمل، هیچ گاه وحدت به وجود نمی آورد. شما می بینید که مسائل زیادی در ادبیات مختلف متشتت یک نتیجه می دهد که «صیانه اللسان عن الخطأ فی المقال»، اما یکی صرف است و یکی نحو است و صرف هم یکی باب افتعال و دیگری باب تفعیل، اگر بنا بشود که نتیجه باعث وحدت بشود، کل مسائل نحو مثلاـ یک مسئله به حساب می آید. نقش وحدت نتیجه در اصول گفتیم و فراگرفتیم که عبارت است از اعلام وحدت یک علم، اگر غرض واحد شد، باعث تشکل علم واحد می شود. شکل گرفتن علم واحد منوط است به تحقق غرض واحد و این نقش وحدت نتیجه است.

ص: ۱۴۲

کلام سید الاستاد در محاضرات

سیدنا الاستاد (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: بحث مره و تکرار با بحث اجزاء هیچ گونه مسانختی ندارد. همان طور که محقق خراسانی فرمود فرق اصلی عقلی و لفظی بودن دو مسئله است، اگر شما خواستید به تعبیر روشن فرق را بیان کنید بگویید که در مره و تکرار بحث از دلالت صیغه امر است و در اجزاء بحث از ملازمه است، ملازمه اتیان با کفایت. و بعد

اشاره می کنـد که اشتراط در نتیجه هیچ گاه سـبب وحدت نیست. لذا مسائل اصول مسائل پراکنده و متعددی است از حجج و امـارات تـا اصول عملیه و اصول عقلاـییه بـا همه تعـدد اشتراک در غرض دارنـد که واقع در طریق اسـتنباط است و واسـطه در استنباط قرار می گیرد لذا هیچ گونه شبهه وحدت بین مسائل مطرح نیست.

اما فرق مسئله اجزاء با مسئله تبعیت قضاءبرای اداء

مسـئله تبعیت قضـاء از این قرار است که گفته می شود آیـا قضـای عبـادت مثلا قضای صـلاه، تابع اداست به این معنا که امر به قضاء «اقض» همان امر به اداست که عبارت است از «صل»، یا امر به قضاء فرض جدید است به تعبیر محقق قمی که «صل» برای اداء آمده و «اقض» برای قضا آمده و امر جدایی دارد. مطلوب هم می شود متعدد. اداء تابع امر خودش است و مطلوب امر اول، و قضاء تابع امر خود و مطلوب امر جدید.

تحقیق این است که قضاء امر جدیدی است

۱- (۱) محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۲، صفحه ۳۴.

در این رابطه بحث هایی است که تحقیق و حق طبق مسلک فقهای آل البیت علیهم السلام این است که قضاء امر جدیدی دارد. وجوب قضاء تابع امر اداء نیست.

تشابه این دو مسئله

این مسئله که اجمالا اشاره شد، تشابه آن چیست تا ما بعد از وجود تشابه در جهت رفع آن مبادرت کنیم؟ تشابه این دو مسئله، یک مشابهت ابتدایی است و آن این است که در اجزاء در آن صورت که قائل به اجزاء نشویم، طبیعتا احتمال دو امر وجود دارد یا احتمال یک امر و بحث می شود که یک امر است یا دو امر. همین مشابهت که در اجزاء زمینه دارد این بحث که اجزاء اگر صورت نگرفت، یک امر است امر اولی می طلبد اتیان دومی را و یا این که مرتبه دوم بنابر عدم اجزاء امر جدیدی دارد؟ تعدد امر در معرض بحث است. قضاء و اداء هم فقط تعدد امر بحث می شود که یک امر است و یا دو تا امر. این را بعضی عزیزان افاضل که متوجه نمی شوند می گویند چرا این را طرح کرده و چه ربطی دارد، اما با آن دقت ایشان معلوم شد که تشابهی در کار است. هر دو مسئله این بحث را می طلبد که یک امر در کار است یا دو امر، این تشابه است.

سوال:

جواب: گفتیم تشابه یا طرح بیان فرق بین مسئله تبعیت قضاء برای اداء و مسئله اجزاء از این جهت است که در هر دو مسئله، بحث می شود که در صورت عدم اجزاء این مأموربه بعدی را به امر اول باید انجام بدهیم یا امر مجدد و تبدیل امتثال. و در تعبیت قضاء برای اداء بحث می شود که قضاء را به وسیله امر اول انجام بدهیم یا بوسیله امر جدید و دوم. این تشابه را دارد.

ص: ۱۴۴

فرق اجزاء وتبعیت اداء از قضاء

در جهت فرق بعد از که توضیح داده شد، گفته می شود که اولین فرق این است که در مسئله قبلی اعلام شد، که بحث اداء و قضاء بحث لفظی است و بحث اجزاء بحث عقلی است، از دو سنخ هستند هرچند در جهت تعدد و وحدت امر یک شباهتی داشته باشند، یک شباهت ابتدایی وحدت نمی آفریند. مضافا بر آن سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید فرق دیگر این است که در اجزاء بحث بعد از اتیان ماموربه است و در بحث قضاء و اداء مسئله با فرض عدم اتیان ماموربه است که اداء نشده است. و اتیان در یک مسئله موضوع و عدم اتیان موضوع در مسئله دیگر، نشان می دهد که این دو تا مسئله موضوعا فرق دارد. از لحاظ موضوع فرق بین دو مسئله کاملا روشن و مشخص است. در نتیجه پس از بیان مفردات و شرح آن ها و بیان فرق بین مسائل مشابه، عنوان مسئله اجزاء معلوم شد و شرحی که داده شد و توضیحاتی که به عمل آمد، درست و متین و بلا اشکال بود. جایی برای ارائه تحقیق جدید یا اضافاتی وجود ندارد. و گفتیم مورد تایید آراء صاحبنظران اصول از محقق خراسانی تا سیدنا الاستاد است. محقق خراسانی بعد از بیان و شرح مفردات عنوان به اصل مسئله می پردازد که مسئله ی اجزاء و خود اجزاء باید بررسی بشود.

بحث و بررسی اجزاء و فروع مربوط به آن

با استفاده از بیان محقق خراسانی و سیدنا الاستاد و با توضیحات و اضافات اندک گفته می شود که مسئله اجزاء به سه صورت متصور می شود: صورت اول عبارت است از بررسی اجزاء در مورد امر واقعی. صورت دوم: بررسی اجزاء در مورد امر اضطراری، صورت سوم : بررسی اجزاء در مورد امر ظاهری. محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: اما صورت اول یعنی اتیان ماموربه به امر واقعی، در این صورت اعلام می دارد که اجزاء قطعی است بلا شبهه و لا اشکال، چرا؟ «لاستقلال العقل بالاجزاء». عقل به طور قطعی حکم می کند که این جا اجزاء است.

استقلال عقل به دو معنی است

یک اصطلاح را هم توجه کنید که استقلال عقل به دو معنا بکار می رود: معنای اول منظور از استقلال عقل یعنی حکم قطعی عقلی. معنای دوم استقلال عقل به عنوان عقل مستقل در برابر حکم عقل غیر مستقل. به عبارت دیگر اگر عقل مستقل در برابر حکم عقل غیر مستقل قرار گرفت، آن معنا را دارد که حکم عقل مستقل عبارت است از حکم عقلی که هیچ مقدمه دیگری را نیاز ندارد. غیر مستقل آن حکم عقلی است که به یک مقدمه شرعی نیاز دارد. اما اگر استقلال عقل به طور جدا بدون قرار گرفتن در مقابل غیر مستقل مطرح شد، منظور حکم قطعی عقلی است. این جا محقق خراسانی می فرماید: در مورد امر واقعی اگر ماموربه اتیان بشود بوجهه «یقتضی الاجزاء لاستقلال العقل» یعنی به حکم قعطی عقل. و اگر بگوییم که بعد از انجام و امتثال دوباره امر باقی باشد و طلبی زنده بشود و این مامور به را بطلبد می شود طلب حاصل که از حکیم محال است. در این رابطه بحثی نیست.

سوال: این جا که می گوید استقلال عقل، عقل مستقل است یا عقل غیر مستقل

جواب: این جا غیر مستقل است با آن تقسیم اما گفتم از یک سو این جا استقلال عقل می گوید و از سوی دیگر هم تطبیق می کند به حکم غیر مستقل که شرحی که دادم جواب سوال شما داده شد.

سوال: استقلال عقل که می گوید باید مستقل باشد.

جواب: اگر استقلال عقل بگوید و در برابر آن غیر مستقل و موقعیت و در معرض تقسیم نباشد، استقلال عقل یعنی حکم عقلی قطعی اعم از این که مستقل است یا غیر مستقل اما اگر در تقسیم آمدیم و تجزیه کردیم مستقل آن است و غیر مستقل این که شرح دادم.

امکان تبدیل امتثال

محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه فرمایشی دارد که باز هم با توضیحات و اضافاتی از این قرار است:

اتیان ماموربه به اعتبار حصول غرض سه قسم است

گفته می شود که مامور به به اعتبار حصول غرض به سه قسم تقسیم می شود: ۱. اتیان ماموربه که یقین و علم به حصول غرض در آن وجود دارد. ۲. اتیان ماموربه با علم به عدم حصول غرض. ۳. اتیان ماموربه با شک به حصول غرض. می فرماید: اما قسم اول که عبارت است از اتیان ماموربه با علم به حصول غرض، در این جا دیگر حالت منتظره ای در کار نیست. زمینه برای امتثال بعدی وجود ندارد. مثل این که مولی به عبدش بگوید «اسقنی ماء» و عبد هم آب را آورد، مولی آن آب را هم نوشید، غرض که نوشیدن آب بود یا رفع عطش، قطعا حاصل شد. غرض ماموربه پس از اتیان ماموربه قطعا حاصل شد. زمینه ای برای امتثال بعدی در کار نیست. و این عدم نیاز به امتثال دوم جزء ضروریات عقلی است. و اما قسم دوم که اتیان ماموربه با علم به عدم حصول غرض. مولی گفت «ائتنی بماء اشربه»، آب آورد ماموربه انجام شد، آب را کنار مولی گذاشت لحظاتی و دقائقی آب ریخت و مولی آب را ننوشید و شرب الماء انجام نگرفت و غرض حاصل نشد. در این جا می فرماید زمینه برای تبدیل امتثال آماده می شود. آن امتثال اول از بین رفت، باید امتثال را بدل بکنید به امتثال دوم. چرا می گوید تبدیل برای این که تکرار در امتثال معنا ندارد. بدل بشود، آن اصلی دیگر از بین رفت و به بار ننشست. باید عبد براساس همان امر اولی مبادرت کند به آوردن آب، برود آب برای نوشیدن مولی بیاورد تا غرض حاصل و امتثال محقق بشود. می فرماید: این مطلب که تبدیل امتثال در این فرض صورت می گیرد شک و شبهه ای نیست. چون امتثال و سقوط امر منوط به حصول غرض است. اگر غرض حاصل نشود، امتثال محقق نشده است. اما صورت سوم که اتیان ماموربه با شک در حصول غرض، همین آب را آورد، لحظات و دقائقی گذشت، شک کرد که مولی آب را نوشید یا ننوشید، قرائن حالیه اجازه فحص نمی دهد تا شما بگویید که برود سوال کند، فرض این است که این قرائن طوری است که زمینه برای فحص وجود ندارد. می فرماید: بعید نیست که در صورت شک در امتثال هم تبدیل امتثال بشود. یعنی امتثال اول که مبدل منه است کنار گذاشته شود و بدل آن بیاید چون غرض حاصل نشده است. شک در حصول غرض مساوی با عدم تحقق غرض است. و بعد می فرماید: این مطلب مویدی دارد بلکه دلیلی و آن عبارت است از نصی که آمده است درباره اعاده نمازی که فرادی خوانده شده است، اعاده کند نماز را به جماعت در عین حالی که فرادی خوانده شده، روایت می فرماید:« ان الله یختار احبهما الیه» (۱) ، تبدیل امتثال می شود و دو تا نیست. یکی اش را اختیار می کند. این که روایت آمده است که خدای متعال اختیار می کند بهترین و محبوب ترین از آن دو تا را، آن یکی که بهترین نیست، مبدل منه است و این که بهترین است بدل است. چرا گفتیم موید؟ استادنا العلامه شیخ صدرا باکویی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: این عنوان را که موید اعلام کرده است، رمزش این باشد که دلیل اخص از مدعاست. فقط درباره صلاه است. و وجه دیگری را هم اضافه کنید که این حدیث سندش ضعیف است. ما در رجال گفتیم روایات ضعیفه از اعتبار نهاییا ساقط نیست بلکه در حد موید خواهد بود. تمام بیان محقق خراسانی با اضافات و توضیحات کامل شد. اما جواب و بررسی این بحث ان شاء الله جلسه آینده.

۱- (۲) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ابواب صلاه جماعت، باب ۵۴، حدیث ۱۰.

مجزی بودن امتثال در امر واقعی ۹۲/۰۸/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مجزی بودن امتثال در امر واقعی

نکات تکمیلی مربوط به اجزای امر واقعی

گفته شد که محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه فرمودند که اتیان ماموربه به امر واقعی آن هم در صورت بوجهه و کامل قطعا موجب اجزاء است، به حکم عقل قطعی. و بعد مطلب را ادامه داد تا تبدیل امتثال، در این جهت از بحث برای کامل کردن این مطلب یعنی بیان محقق خراسانی، به چند تا نکته باید توجه کرد تا مطلب کامل بشود:

نکته اول وجود غرض و حصول آن

نکته اول وجود غرض و حصول آن. باید در انجام ماموربه که گفته شد غرض حاصل می شود و بعد از حصول غرض زمینه برای امر داعویت امر و امتثال وجود ندارد، باید اذعان کنیم که در عمل عبادی و ماموربه غرض قطعا وجود دارد، غرض شرعی و غرض شارع. و این علم به غرض یا اعتقاد به غرض جزء مطالب اصلی بنیادی در مذهب عدلیه است. بر خلاف اشاعره که قائل به اراده جزافیه هستند، جزافیه یعنی همان گزاف، که می گویند شارع مقدس خدای متعال مطلبی را بطلبد و کاری را بخواهد و دستور بدهد و غرضی هم نداشته باشد. چون در فلسفه یک مطلبی داریم و آن این است که می گوییم امر خدا، کار خدا مغرض نیست، غرض ندارد. چون غنی مطلق است، غنی مطلق جعل غرض و هدف گیری غرض نخواهد داشت. اما در کلام می گوییم غرض در افعال خدا وجود دارد، منتها آن غرضی است که خدای متعال مورد عنایت قرار می دهد لصالح العباد، آن غرض یک نوع لطف، یک نوع فیضی است از سوی خدا. در مجموع نکته اول توجه را که جلب می کرد این بود که اعتقاد به غرض و هدف مبتنی بر مسلک عدلیه است که به مبنای آن هم اجمالا اشاره شد.

ص: ۱۴۸

نکته دوم کلام محقق خراسانی به اینکه اتیان ماموربه موجب اجزاء است در صورتی که اتیان علت تامه باشد

نکته دوم عبارت از این است که صحت کلام محقق خراسانی که اتیان ماموربه موجب اجزاء است. این کلام آن گاه درست خواهد بود که اعلام کنیم اتیان علت تامه برای مقبولیت عمل و یا حصول غرض است. اما اگر گفتیم اتیان عمل یک مرحله از کار است در عبادات و شرعیات. باید به این مطلب توجه کرد که اتیان ماموربه در اوامر عرفیه قطعا دارای یک مرحله است و غرض هم معلوم است. مولی بفرماید آب بیاور برای نوشیدن، عبد آب آورد، یک مرحله هست و کار تمام. حالت منتظره ای وجود ندارد. اما در اعمال ماموربه عبادی و شرعی گفته می شود که عبادت آن گاه به ثبت می رسد و موجب کسب رضایت حق می شود که صعود کند. و اگر صعود نکند، ممکن است اتیان بشود ولی در اثر موانع که در کنار خودش دارد، اتیانی است ناقص، صعود نمی کند. مثلا آلوده به تظاهر است، این دیگر صعود نمی کند. «الیه یصعد الکلم الطیب و العمل الصالح»،

برای این که پشت سر آن عمل صالح دارد. عمل صالح هم اگر طیب باشد، صعود می کند، اگر صعود نکند در یک مرحله که برسد، حبط اعمال.

معنی حبط

حبط اعمال در اصطلاح عبارت از این است که موازنه بین سیئات و حسنه وجود دارد. باید حسنات از سیئات برتری و رفعت داشته باشد تا صعود کند. اگر هر دو هم وزن بود، سرجایش ثابت می کند، صعود نمی کند. نمی رسد به آن جا که مورد رضایت رب گردد. بنابراین حبط اعمال را متوقف می کند در اثر موازنه ای که هست. اما معنای حبط به طور مسلم موازنه نیست. معنای دیگری هم برای حبط آمده است و آن این است که عمل سیئه و نادرست را، عمل حسن و صحیح کنار می گذارد. اما اگر عمل صحیح و سالم جزئی بود، و اعمال سیئات کثیر بود، راه صعود وجود ندارد. «لئن اشرکت لیحبطن عملک»، حبط اعمال در اثر شرک شد که از لحاظ ضخامت و خطر بالاترین نقش سلبی دارد، حبط می کند. و الا می توان گفت که در حد تساوی اگر بود، «ان الحسنات یذهبن السیئات»، و از این رو گفته می شود که همان طوری که شرک از آن طرف حبط می آورد، اما از طرف مقابل توحید، ولایت یک توان صعود برای احکام می آفریند که گفته می شود ولایت شرط قبول است. پس نکته دوم را هم مورد توجه قرار دادیم که این شد که کلام محقق خراسانی آن گاه به نتیجه می رسد که اتیان علت باشد برای حصول غرض نه معد.

ص: ۱۴۹

نکته سوم

نکته سوم: حصول غرض که گفته شد بعد از اتیان امر غرض حاصل می شود و دیگر جایی برای داعویت امر و امتثال مجدد وجود ندارد، این مطلب مبتنی بر این است که غرض حاصل شود. و حصول غرض مربوط به این است که غرض مشخص باشد و معین. شما ممکن است بگوید که ما براساس مذهب عدلیه که می گوییم اراده جزافیه غیر معقول است، علم به غرض داریم، شکی در غرض نداریم. جواب این است که علم به غرض اجمالا ـ غیر از علم به غرض تفصیلا است. حصول غرض منوط به تشخیص غرض است. تشخیص غرض در مأموربه عرفی میسور است. مثلا غرض از آب آوردن نوشیدن آب بود که مولی آب بنوشد، غرض در مأموربه عرفی قابل تشخیص است. اما غرض در مأموربه شرعی در صلاه چه باشد؟ یقین داریم غرضی داریم اما چه باشد تشخیص آن دست ما نیست، لا یعلمه الا الله. بنابراین ما از کجا بدانیم که حصول غرض قطعی است تا بگوییم پس از حصول غرض سقوط امر قطعی است. بسیار نکته دقیقی بود که این را بعضی ها از چشم انداخته باشند یا خیلی ساده ممکن است تلقی بشود، نکاتی است که از فرمایشات ضمنی استادنا العلامه شیخ صدرا استفاده می شود.

فرق غرض ماموربه و غرض امر

در جواب این مطلب و این اشکال گفته می شود که فرق است بین غرض مأموربه و غرض امر. مکلف غرض امر دارد و غرض ماموربه دارد. و مسئولیت مکلف حصول غرض امر است نه حصول غرض مأموربه. بنابراین غرض مأموربه مصلحتی است لصالح العباد که لا یعلمه الا الله، قرب است، بهشت است، ثواب است، خلود در بهشت است، خدا خودش می داند. اما غرض امر براساس ظهورات و فهم اهل بلاغت و بیان غرض امر خود مأموربه است. بنابراین پس از اتیان ماموربه غرض امر حاصل شد. امر دیگر باقی بماند بلاـ غرض است. ما در حصول غرض در مقام امتثال به این مطلب باید توجه کنیم که غرض امر را حاصل کنیم و این وظیفه ماست.

ص: ۱۵۰

کلام سید الاستاد

بنابراین برای تایید مطلب سیدنا الاستاد (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: «اذا أوتی المامور به جامعا للشروط حصل الغرض». دقیقا مطلب همان است که گفته شد. می فرماید: اگر مامور به کامل و جامع شرائط و اجزاء انجام گیرد، غرض امر حاصل شده است. غرض امر که حاصل شد بعد می فرماید: «و یسقط الامر»، غرض امر حاصل شد و امر بدون غرض دیگر جایی ندارد. و الا ـ می فرماید: اگر بگوییم در این صورت که غرض حاصل شده است، امر باقی بماند، یکی از سه را باید انتخاب کنیم: یا بگویید خلف، یا عدم امکان امتثال، و یا بقای امر بدون ملاک. خلف بگویید بر اساس این که در واقع یک مأمور به و یک مطلب بود، آن که انجام شد، اگر دوباره آن را بطلبد تعدد است و خلف است.

سوال: تحصیل حاصل هم می شود

جواب: تحصیل حاصل نمی شود و طلب حاصل می شود که قبلا گفته بودم. و در جای خلف هم می توانید طلب حاصل را بیاورید. و عدم امکان امتثال برای این که دیدیم امر آمد، مأمور به تعیین شد که غرض امر است، انجام گرفت، امتثال محقق نشد، برویم به سراغ امتثال دوم آن هم عین این ماجرا در نتیجه امتثال محقق نمی شود و هلم جرا. منتهی می شود به تسلسل پس امتثال حاصل نمی شود. و یا این که ملتزم بشوید به لازم دیگر که امر باقی بماند بدون مصلحت و ملاک و غرض. هر سه لازم محال است. بنابراین التزام بر این که اتیان به مامور به امر واقعی موجب اجزاء است، یک التزام قطعی است و الا ـ باید بگوییم که محالاتی را ممکن اعلام کنید. این مطلب تا این جا کامل شد. بیان سید الاستاد در جمله آخر به عبارت ساده گفته بشود این است که پس از اتیان مامور به به امر واقعی عقل حکم می کند بالضروره که اجزاء محقق است و قول و احتمال عدم اجزاء جزء محالاتی است که عقل ناممکن است می داند که عبارت است از خلف و عدم امکان امتثال و بقای امر بدون مصلحت و ملاک. قسمت اول بیان محقق خراسانی با شرحی که داده شد و نکات تکمیلی کامل و از استحکامات لازم برخوردار شد. اما فرمودند در ادامه بیان شان که تبدیل امتثال امکان دارد.

ص: ۱۵۱

۱- (۱) محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۲، صفحه ۳۶.

بررسی تبدیل امتثال

فرمودند امتثال دوم می شود بدل از امتثال اولی باشد نه این که اجزاء صورت نگرفته باشد. بلکه اجزاء به توسط همان امتثال دوم صورت می گیرد و امتثال اولی جای خود را به امتثال دومی می دهد.

سوال:

جواب: محقق خراسانی فرمودند که تبدیل امتثال امکان دارد و آن امکان بستگی به یک واقعیت ها دارد. یک واقعیتی پیش می آید، آب را می آورید برای مولی و نمی نوشد و آب می ریزد، غرض حاصل نشده. خود عبد براساس وظیفه خود می رود دوباره آب می آورد، این جا دیگر امتثال اول به نتیجه نرسید و غرض حاصل نشد، بدل شد به امتثال ثانی که بیاید و آب مجدد بیاورد تا مولی این را بنوشد. فرمودند که تبدیل امتثال در صورتی است که علم به عدم حصول غرض وجود داشته باشد.

کلام محقق نائینی تبدیل امر در مقام ثبوت ممکن است ولی در مقام اثبات تابع دلیلیم

محقق نائینی (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: تبدیل امتثال در مقام ثبوت امر ممکنی است. چون امر و صدور امر و انشاء از صلاحیت و اختیار مولی است. ممکن است امر اول ساقط نشده، داعی و ملاک و مصلحت تفاوتی پیدا کند، مولی امر اول را کنار گذاشته و امر دوم صادر کند. مثلا مولی بگوید که آب بیاورید برای نوشیدن. آب را عبد از رودخانه آورد و بعد با فاصله کمی یک چشمه ای که آب زلالی دارد موجود است. آب را که آورد سوال کرد از رودخانه آوردید یا از چشمه، گفت از رودخانه. فرمود آب را از چشمه بیاورید. امر اول وجود داشت، امر دوم یک خصوصیت اضافی برای خودش به دست آورد، به عنوان امر دوم از سوی مولی قابل صدور و انشاء است و ماموربه دومی با خصوصیت ویژه قابل جعل مجدد است، هیچ مانعی ندارد، این مقام ثبوت. اما در مقام اثبات طبیعتا ما تابع دلیل هستیم. هرکجا دلیلی داشته باشیم که ما را هدایت کند به تبدیل امتثال سمعنا و اطعنا، اما اگر دلیلی نداشتیم، طبیعتا امر امتثال شود، ساقط خواهد شد و جایی برای تبدیل امتثال وجود نخواهد داشت. می فرماید: در جهت دلیل باید بگوییم که دو مورد دلیل آمده است: مورد اول صلاه جماعت، که آمده است که اگر شما نماز را خواندید فرادی و بعد هم پس از اتمام نماز فرادی، جماعت برگزار شدید و شما متوضی بودید و متمکن. نماز را با آن ها بخوانید، نماز را با جماعت بخوانید. خدا ان شاء الله این نماز دوم شما را قرار می دهد فریضه، «یجعلها الله فریضه ان شاء الله» (۲) . این جا دیگر مسلما نص خاص است و تبدیل امتثال. نماز را که می دانیم که در وقت خودش یک ماموربه است، تعدد ندارد، وحدت مطلوب است و یک نماز است. این یک نماز در صورتی که فرادی خوانده شود، فرادی خوانده شده و از باب تشبیه مثل آبی که برای نوشیدن از رودخانه آورده شده، در این حد است. اما پس از اقامه جماعت، می فرماید با جماعت نماز بخوانید، خداوند این نماز جماعت تان را فریضه قرار می دهد ان شاء الله. یعنی تبدیل امتثال یعنی آن صلاتی که الان با جماعت می خوانید می شود فریضه یومیه شما و تبدیل امتثال. محقق نائینی می فرماید: تبدیل امتثال، چطوری تبدیل امتثال: ۱. فقط وحدت مطلوب است، یک فریضه است، ۲. فرادی خوانده شده، ۳. امر به جماعت آمده، ۴. تصریح شده که این خواندن شما جماعتا همان فریضه یومیه شماست، این تصریح است و اجتهاد در مقابل نص نمی شود. بنابراین محقق نائینی می گوید در این صورت تبدیل امتثال است، امر استحبابی معونه می خواهد مخصوصا در صورتی که

تصـریح شـده باشـد «یجعلهـا فریضه»، جـایی برای تأویل نیست. قاعـده این است که تاویل در جایی است که بیان ظهور داشـته باشد یا شبیه ظهور اما اگر بیان در حد صریح باشد، تاویل جا ندارد. «یجعلها فریضه» این جا تبدیل امتثال است. و اما مورد دوم که عبارت است از صـلاه آیات که در آن جا روایاتی آمـده است که اگر وقت باقی بود، اذا فرغت قبل از ینجلی فاعد، در آن جا هم تبدیل امتثال است یا امر به اعاده امر استحبابی است، شرح آن برای جلسه آینده.

۱- (۲) اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۱، صفحه ۱۹۴.

۲- (۳) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۵، ابواب صلاه جماعه، باب ۵۴، حدیث ۱.

تبدیل امتثال و امکان آن ۹۲/۰۸/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تبدیل امتثال و امکان آن

تحقیق تکمیلی درباره تبدیل امتثال

محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه فرمودند که اتیان ماموربه به امر واقعی به حکم عقلی قطعی مجزی است اما گاهی تبدیل امتثال ممکن است صورت بگیرد. ماموربه که می خواهید انجام بدهید و امتثال محقق بشود، آن امتثال مبدل بشود به امتثال دیگر و آن را عدم اجزاء تلقی نکنید، آن عبارت است از تبدیل امتثال. شرح مطلب گفته شد و محقق نائینی فرمودند که تبدیل امتثال در مقام ثبوت امر ممکنی است و در مقام اثبات یک مورد وارد شده است که تبدیل امتثال صورت می گیرد و آن عبارت است از تبدیل امتثال صلاه فریضه از فرادی به جماعت. این جا نصی داریم و در حد قابل توجه اگر ادعای تواتر نکنیم، حداقل در حد استفاضه است که تبدیل امتثال صورت می گیرد و می تواند مکلف نماز فرادی را مبدل بکند به نماز جماعت. و اما در مورد صلاه آیات که آمده است «اذا فرغت قبل ان ینجلی فأعد»، در این جا امر مجددی آمده، فاعد. تبدیل امتثال نیست. یک امر مجددی است که با تناسب حکم و موضوع نشان می دهد که «اعد» امر استحبابی است. «فاعد» امر است و جدای از خود «صل»، و امر اول نیست. امر مجددی است نسبت به اعاده نماز آیات «قبل ان ینجلی»، این تبدیل امتثال نیست و امتثال پس از امتثال هم نیست بلکه امر استحبابی است. فرمایش ایشان تا این جا توضیح داده شد و کامل شد.

ص: ۱۵۳

سید الاستاد می فرماید امتثال پس از امتثال ممکن نیست

اما سیدنا الاستاد (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: درباره اجزاء امر واقعی کلام محقق خراسانی در نهایت متانت است اما امتثال پس از امتثال ممکن نیست. روی یک نکته مهم ایشان توجه می کنند، می فرمایند: اگر ماموربه با اجزاء و شرائط انجام بگیرد و اتیان بشود، قطعا غرض حاصل شده است. و اتیان به ماموربه مستجمع شرائط علت برای سقوط امر است. بعد از که امر ساقط بشود و غرض حاصل بشود، امتثال دیگری هیچ معنی و مفهومی نخواهد داشت که خلف است و محال و طلب حاصل. و بعد می فرمایند: در مورد اعاده صلاه به جماعت و در مورد اعاده صلاه آیات، نصوصی که آمده است، دلالت بر امتثال بعد از امتثال ندارد.

سید الاستاد می فرماید نصوصی که در این مورد است، دو طائفه اند

اما نصوصی که در مورد اعاده آمده است به طور کلی دو طائفه است، یک طائفه نصوصی است که دلالت دارد بر اعاده صلاه فرادی جماعةً اقتداءً به امامی از ابنای عامه که این دسته از روایات در کتاب وسائل جلد پنج باب شش از ابواب صلاه جماعت حدیث یک و دو، که نماز فرادی خوانده باشید اگر جماعت توسط امام سنی مذهب اقامه شود، اقتداء کنید. این گروه از

روایات در جهت تقیه است. و امر به تقیه وادی جدایی دارد. امر تقیه ای امر اولی نیست، امتثال تقیه ای امتثال اولی نیست. ربطی به امتثال پس از امتثال ندارد، وادی جداست. اما دسته دوم: روایاتی است در ابواب صلاه جماعت آمده است روایت اول: صحیحه هشام بن سالم است. محمد بن علی بن الحسین شیخ صدوق باسناده عن هشام بن سالم، اسناد شیخ صدوق به هشام بن سالم صحیح است، سند می شود درست و روایت صحیحه است. «عن ابی عبدالله علیه السلام انه قال فی الرجل یصلی الصلاه وحده ثم یجد جماعه قال: یصلی معهم و یجعلها الفریضه ان شاء» (۲) (۲). مردی که نماز می خواند فرادی، آن گاه جماعت را درک می کند، چه کند؟ آقا فرمود: «یصلی معهم»، با آن ها نمازش را بخواند و آن نمازی را که با جماعت می خواند فریضه قرار بدهد. ظاهر این روایت این است که تبدیل امتثال شد، امتثال اولی به امتثال ثانی، «و یجعلها الفریضه ان شاء» یعنی الزامی در کار نیست، فرد مخیر است. نه این که جماعت برقرار شد، واجب است به جماعت بروید شرکت کنید، بلکه اگر بخواهید نماز فرادایتان را به جماعت مبدل کنید و مجاز هستید. البته این «ان شاء» در صورت عنوان اولی است، اگر یک ضرورتی باشد، حفظ آبرو باشد یا سمعه مومن و امامت جماعت در کار باشد، عنوان ثانوی است و وجوب از جای دیگر می آید. روایت دوم: صحیحه زراره است باسناده عن زراره، اسناد شیخ صدوق به زراره هم صحیح است، این روایت هم صحیحه است. تقریبا مضمون همان است منتها در این روایت آمده است باید نمازی که با جماعت می خواند، نیت کند به عنوان نماز خودش یعنی طوری نباشد که در شکل نماز و متابعت باشد، بلکه نماز واجب نیت کند. روایت دیگر صحیحه حفص بن الخبتری است از امام صادق، تقریبا روایت همان متن روایت اولی است، «فی الرجل یصلی الصلاه وحده ثم یجد جماعه قال یصلی معهم و یجعلها الفریضه» (۳) (۳). سیدنا الاستاد می فرماید: این دو تا صحیحه هم دلالت ندارند بر این که امتثال پس از امتثال باشد بلکه این دو تا روایت را هم باید حمل بر استحباب کنیم که با کمک گرفتن از روایات دیگر و با توجه به این که امر اولی پس از اتیان ماموربه با شرائط، قطعا ساقط شده. برای ایشان این نکته خیلی مهم است که پس از سقوط امر دیگر امتثال آن امر معنا و مفهومی ندارد، باید بگوییم در جماعت که نماز می خواند به امر استحبابی است، امر استحبابی از خود همین دو تا نص که بروید با آن ها جماعت بخوانید، استفاده می شود که امر استحبابی است چون قرینه با آن قطعیت در اختیار ما که قرار دارد، امکان امر اعاده بر امتثال امر اول وجود ندارد. چون امر اول قطعا ساقط شد. ایشان روی این نکته خیلی عنایت دارند این است که اتیان، علت است. ماموربه کامل انجام شده. حالت منتظره وجود ندارد. و صلاه هم یک صلاه است و دو تا نیست، بنابراین از همین امر به جماعت ما استفاده می کنیم که امر استحبابی است. پس نکته اصلی در جهت حمل بر استحباب برای ما روشن و معلوم شد. و اما می فرماید: در بعضی از این روایات که آمده است که محقق خراسانی در بحث اش آورده بود که از امام صادق روایت نقل شده بود که روایت از ابی بصیر است «قلت لابی عبدالله اصلی ثم ادخل المسجد فتقام الصلاه و قد صلیت فقال صل معهم یختار الله احبهما الیه». می فرماید: اگر این حدیث را بگوییم که این دو تا مورد اختیار خدای متعال گرفت یعنی دو تا در معرض مطلوبیت و امتثال قرار می گیرد و هر دو در معرض امتثال است، پس امتثال پس از امتثال شد، خداوند هر یکی از این دو تا را که بخواهد انتخاب کند یا «احبهما» که همان جماعت باشد انتخاب کند، این ظاهرش این است که امتثال پس از امتثال است. می فرماید: این حدیث اولا سندش ضعیف است، ضعف سند این است که در سند سهل بن زیاد آمده. سیدنا سهل بن زیاد را موثق نمی دانند، اما سهل به زیاد قاعده ای در رجال دارد که «الامرُ فی سهلٍ سهلٌ»، این قدر روایت نقل کرده است، توثیق دارد، تضعیف دارد، در مجموع ممکن است همه این توثیق ها و تضعیف ها به جایی منتهی بشود که بگوییم مثل سکونی و نوفلی مورد اعتماد عملی اصحاب است. ضعف سند علی المبناست لذا خود ایشان می فرماید: «مع الغض عن ضعف السند»، با این که ما از سند غمض عین کنیم و چشم پوشی کنیم و تنزل کنیم و بگوییم سند درست،

دلالت آن هم کامل نیست. دلالت بر امتثال پس امتثال نیست. بلکه دلالت در این حد است که خدا براساس تفضل خودش می خواهد یک فیض و ثواب زیادی بدهد، هر طور که خودش خواست، این مربوط به آن عالم فیض است، مربوط به فیضان فیض مطلق است مخصوصا بنابر آن دیدی که گفته می شود که دید معرفتی است که مکلف ثواب را استحقاق ندارد، در عمل ناچیزی که انجام می دهد هم استحقاق ندارد، همه اش فیض است. که در آیه قرآن هم دارد «و لولا فضل الله علیکم و رحمته ما زکی منکم من احد ابدا»، همه اش فضل و رحمت پروردگار الهی است. بنابراین این هم دلالت بر امتثال بعد از امتثال ندارد، و بنابراین به این نتیجه می رسیم که این دو تا مورد دلالت بر امتثال پس از امتثال ندارد. نهایت چیزی که از این دو مورد استفاده می شود این است که امر استحبابی به اعاده صلاه آمده است فحسب و بیشتر از این نیست.

۱- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۲، صفحه ۳۷ تا ۴۰.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۵، ابواب صلاه جماعت، باب ۵۴، حدیث ۱.

۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ابواب صلاه جماعت، باب ۵۴، حدیث ۱۱.

اما تحقیق این است که محقق خراسانی امتثال بعد از امتثال نگفته و تبدیل امتثال گفته

اما تحقیق این است که با تمام ادب و احترام عرضه می دارد که بیان سیدنا الاستاد درباره اعاده صلاه آیات که «اذا فرغت قبل ان ینجلی فأعد»، و روایات دیگری که درباره اعاده نماز در جماعت آمده، بعد از خواندن و اتمام صلاه فرادا قطعا در تعبیر «اعد»، «اعد» امر مجددی است. امر اولی از امر ثانوی جداست. امتثال پس از امتثال نیست، کاملا درست است. اما تحقیق این است که محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: تبدیل امتثال نه امتثال بعد از امتثال. فرق است بین تبدیل امتثال که هنوز امتثال اولی کامل شده، آن حین امتثال، امتثال را به امتثال دیگر بدل کنید، این می شود تبدیل امتثال. اما امتثال بعد از امتثال بر همان مبنای دقیق و کاملا متینی که اصولی است که سید فرمود اتیان ماموربه با تمام اجزاء و شرائط علت سقوط امر است، امتثال دوم برای امری که ساقط شده است، معنی و مفهوم ندارد. این نکته مقدماتی را دقت کردید، محقق خراسانی امتثال پس از امتثال نگفته، عنوانش این است: «نعم یمکن تبدیل الامتثال»، در مثال هم که دیدید، امتثال اول کامل نشده بود، بنابراین فرمایش سیدنا الاستاد درست است که اگر ما بگوییم اعاده صلاه و یا امثال امتثال پس از امتثال نیست،.که امتثال پس از امتثال معنی و مفهوم ندارد اما تبدیل امتثال کار ممکنی است.

دو شاهد بر مطلب

شاهد این مدعا شیخ طوسی (۱) قدس الله نفسه الزکیه درباره همین حدیثی که آمده است صحیحه حفص بن البختری از امام صادق «فی الرجل یصلی الصلاه وحده ثم یجده جماعه قال یصلی معهم و یجعلها الفریضه»، شیخ معنا کرد حدیث را، می فرماید: «و المعنی فی هذا الحدیث ان من صلی و لم یفرغ بعد من صلاته و وجد جماعه»، مشغول نماز است فرادی، در حال نماز یک مرتبه امام و ماموم می رسد و جماعت شروع می شود و صف هم وصل است، «فلیجعلها نافله» نماز خودش را نافله قرار بدهد، «ثم یصلی فی جماعه»، این معنای حدیث است، تبدیل امتثال. «و لیس ذلک» این دستور که فرمود «یصلی الصلاه وحده ثم یجد جماعه، لیس ذلک لمن فرغ من صلاته بنیه الفرض»، نماز فرادا را خوانده به نیت فرض، این برای آن ها نیست. «لان من صلی الفرض بنیه الفرض فلا یمکن ان یجعلها غیر فرض»، کسی که نماز فرادی را به نیت فرض خوانده، آن دیگرتمام شد و امر ساقط، لا یمکن که آن فریضه را الان غیر فریضه قرار بدهد و این جماعت را «یجعلها فریضه»، امکان ندارد. چون آن فریضه که تمام بشود، دیگر نمی شود آن فریضه را بگویید فریضه هیچ، این جماعت فریضه باشد. همچین چیزی ممکن نیست. باعث خلف، تضاد و محال بودن از سوی شرع که فریضه واحد در حقیقت بشود دو تا فریضه، امکان ندارد. این نکته شاهد دیگری هم داریم، شاهد دیگر این است که حمل بر استحباب امکان ندارد. چون اگر بیان صریح باشد، نص باشد که می فرماید «یجعلها فریضه»، و این را بگوییم مستحب است که نمی شود. بنابراین خود این نص که صریح است و قاعده دارید که ظاهر قابل توجیه است و نص که قابل تاویل نیست، بنابراین «یجعلها فریضه» نمی شود «یجعلها مستحبه»، اگر بنا بشود امر اعاده نماز را به جماعت این جا، امر استحبابی بگیریم، معنای «یجعلها فریضه» معلوم نمی شود یعنی دیگر معنا نمی دهد و خلاف این معناست در حالی که مستحبه و مندوبه است.

۱- تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، جلد ۳، صفحه ۵۰.

محقق خراسانی و محقق نائینی فرمودند تبدیل نماید فرادی را به جماعت

بنابراین با توجه به کلام شیخ طوسی و با توجه به ورود و خروج محقق خراسانی و محقق نائینی، محقق خراسانی هم گفت تبدیل و محقق نائینی هم گفت که تبدیل در فرادی و جماعت آمده، نگفته است بعد از اتمام فرادی، تبدیل صلاه فرادی به جماعت که در حین فرادی باشد به جماعت مبدل کند، و شیخ طوسی هم این فرمایش را بیان کردند، و کلمه فریضه هم که نص بر واجب و قابل حمل بر استحباب نیست،

وحید بهبانی قرینه ای را ذکر می کند

قرینه دیگر هم وحید بهبهانی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: قرینه دیگر در این متن «یجعلها» است به صیغه مضارع، یعنی فعلیت دارد و الان مشغول است، مشغول نماز فراداست و هنوز فارغ نشده، بنابراین تبدیل امتثال به امتثال درست است، جایی که آدم از نماز فارغ نشده باشد.

شیخ طوسی موید از روایت می آورد

شیخ طوسی می فرماید: موید روایت بعدی که از شیخ کلینی نقل کرده، می فرماید: «سالت عن رجل کان یصلی فخرج الامام و قد صلی الرجل رکعه من صلاه الفریضه قال ان کان اماما عدلا فلیصل اخری و ینصرف و یجعلها تطوعا و لیدخل مع الامام فی صلاته»، در این روایت دوم آمده که اگر کسی مشغول نماز بود، امام بیرون رفت، این نماز فرادی را شروع کرد، رکعت اول بود که امام دید آن جا است می فرماید: آن رکعت اول را که فریضه بود عدول کند به نافله، و رکعت دوم را هم بخواند دو رکعت نافله مستحبی، بعد فریضه را به امام عادل اقتداء کند. این موید است، حین نماز است، تبدیل امتثال است. خود سید الاستاد فتوا طبق همین نص دوم می دهد که اگر کسی مشغول نماز واجب است و رکعت اول، فردی به عنوان امام وارد می شود و جماعت برگزار، آن رکعت اول را قصد نافله کند و دو رکعت نافله تمام، برگردد به جماعت نمازش را بخواند و اقتداء کند. در این صورت های مسئله تبدیل امتثال است. تبدیل امتثال جایی است که از عمل ادم فارغ نشده و امتثال حاصل نشده تا این که بگوییم امر ساقط شده باشد.

ص: ۱۵۷

نتیجه امتثال پس از امتثال نسبت به امر واحد ممکن نیست اما تبدیل امتثال درست است

بنابراین براساس آراء و جمع بین نصوص نتیجه این شد که امتثال پس از امتثال نسبت به امر واحد ممکن نیست همان طوری که سید و محقق نائینی فرمودند و اما تبدیل امتثال که هنوز امتثال اولی کامل نشده، درست است و منصوص است و این امتثال پس از امتثال نیست بلکه تبدیل امتثال است و هیچ مانعی ندارد. بنابراین «یجعلها فریضه» هم یعنی امتثال می شود همان فریضه، اولی شد نافله. اگر بعد از فراغ باشد این حدیث در مورد صلاتی است که هنوز فارغ نشده، «یجعلها فریضه» هم سرجایش است که اولی را نافله قرار می دهد که حین صلاه است و مفتی به هم است، این جماعت «یجعلها فریضه» مطابق نص و فهم شیخ طوسی و وحید بهبهانی و محقق نائینی و احقر العباد.

مسئله اجزاء در اتیان ماموربه به امر اضطراری ۹۲/۰۸/۰۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: مسئله اجزاء در اتیان ماموربه به امر اضطراری

صورت دوم مسئله اتیان ماموربه به امر اضطراری

صورت اول اتیان ماموربه به امر واقعی بود و حکم آن، صورت دوم حکم اتیان ماموربه به امر اضطراری.

چهار صورت محتمل در مسئله

محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه در مورد امر اضطراری محتملات و مقتضای محتملات را بیان می فرماید، اما محتملات به اعتبار تدارک مصلحت به چهار صورت متصور است: صورت اول این است که ماموربه به امر اضطراری تمام مصلحت ماموربه واقعی را واجد باشد. یعنی هر آن مقدار مصلحت و ملاکی که در ماموربه به امر واقعی وجود دارد، در ماموربه به امر اضطراری هم وجود دارد. صورت دوم این طور تصور می شود که ماموربه به امر اضطراری از مصلحت برخوردار است ولی نسبت به امر واقعی نقصی هم دارد. و اما آن نقص یا مقدار باقی مانده از مصلحت قابل تدارک نیست. صورت سوم این طور تصور می شود که ماموربه مورد نظر دارای مصلحت و ملاک است ولی مقداری را از دست می دهد اما آن مقداری که باقی می ماند قابل تدارک است و الزام هم وجود دارد که آن مقدار باقی مانده تدارک بشود. صورت چهارم از محتملات این است که ماموربه مورد نظر، مصلحت را کامل درک نمی کند، مقداری را درک می کند و مقداری باقی می ماند اما مقداری که باقی می ماند هرچند قابل تدارک است اما تدارک آن لازم نیست، مستحب است و واجب نیست. این چهار صورت، صورت های محتملات است در مقام ثبوت.

ص: ۱۵۸

اما مقتضیات محتملات در مقام ثبوت

امـا مقتضای این محتملات، می فرمایـد: صورت اول و دوم که عبارت بود از درک کامل مصـلحت ماموربه و درک مصـلحت در حدی اما مقدار باقی مانده قابل تدارک نبود، در این دو صورت می فرماید: اتیان ماموربه مجزی است. و اما صورت چهارم که گفتیم مقـدار بـاقی مانـده از مصـلحت قابـل تـدارک است ولی لازم نیست، این جـا هم امر مجزی است منتهـا اضـافه یک استحباب در جهت تدارک ما بقی. اما صورت سوم که مقدار باقی مانده از مصلحت قابل تدارک و لازم، واجب است که باید تـدارک بشـود. در ایـن صـورت می فرمایـد: اتیـان بـه مـاموربه قطعـا مجزی نیسـت. این چهـار صـورت که در نظر گرفته شـد، محتملات و مقتضای محتملات تماما در مرحله ثبوت است.

نکته های توضحیی

در همین مرحله ثبوت دو نکته را هم اضافه کنید. نکته اول منظور از اضـطرار، اضـطرار به معنای فلسـفی نیست که آدم مضـطر بشـود و در مهلکه و مشـقت قرار بگیرد. مثـل کسـی که مضـطر می شود برای اکـل و شـرب، اکـل میته برایش مجـاز می شود. مضـطری که جانش در خطر هلاکت قرار می گیرد، مضـطر عقلی است یا فلسـفی بلکه منظور از اضـطرار در این جا حالت غیر طبیعی مکلف است. در برابر اختیـار که منظور از اختیـار هم در این جا حالت طبیعی مکلف است. اضـطرار حالت غیر طبیعی و اختیار حالت طبیعی است. منظور از اختیار هم معنای فلسـفی و عقلی نیست و منظور از اضـطرار هم معنای عقلی فلسـفی نیست. نکته دوم بحث ما آن گاه زمینه دارد که امر اضـطراری مسـتوعب نباشد تا زمینه برای بحث بیاید که تا بعد از رفع اضـطرار، آیا امر اضـطراری مجزی است یـا نه. مثلا شـما مکلف هستیـد به تیمم و فقـدان ماء روبه رو شدیـد، این عـذر که فقـدان ماء باشـد مسـتوعب نباشد. یعنی از ابتدای زوال تا غروب اسـتمرار نداشته باشد که اگر استمرار داشت، زمینه برای بحث اجزاء فراهم نمی شود و قطعا اجزاست. به این صورت باشد که کسـی در اواسط آن وقت تیمم کرد و نمازش را خواند، آخر وقت آب پیدا شد، ایـا آن امر اضـطراری که تیمم بود، مجزی است یا وضو بگیرد؟ مثال مشابه آن پیش می آیـد که می گوینـد ما مسافر بودیم از تهران، وسط راه آمـدیم نماز ظهر را شکسـته خواندیم، الان رسـیدیم قم و وقت هنوز باقی است، آن امری که قصـر بود مجزی است یا الان؟ آن حالت حالت غیر طبیعی است و این حالت طبیعی است. بنابراین زمینه بحث آن گاه شـکل می گیرد که عـذر مسـتوعب نباشـد. نکتـه سـوم ایـن اسـت که منظـور از حکم واقعی، واقعی علمی و واقعی عقلی و فلسـفی نیست که دارای یک واقعیت تکوینی در خارج باشد. امر واقعی عقلی عبارت است از تحقق خارجی، در خارج تحقق داشته باشد. اما حکـم واقعی به آن معنـای واقعی نیست، حکم واقعی عبـارت است از مـدلول دلیـل اولی قطعی شـرعی. به عبـارت دیگر واقع شـرع غیر از واقع عرف و عقـل است. شـما با یک توجه کوتاه درک می کنیـد، واقع شـرع واقع اعتباری است، براساس اعتبار خود شـرع است نه واقع عقلی فلسفی به اعتبار تکون و کون در خارج.

محقق خراسانی می فرماید در مقام اثبات به ادله نگاه می کنیم که اتیان ماموربه به امر اضطراری مجزی است

پس از توجه به این سه نکته، حالا بحث را بر اساس اسلوب محقق خراسانی ادامه بدهیم. می فرماید: اما در مقام اثبات به ادله که نگاه کنیم دلیل به ما کمک می کند که در مورد امر اضطراری اطلاق دلیل اعلام می دارد که اتیان ماموربه براساس امر اضطراری مجزی است بلا اشکال. برای تایید این مطلب ایشان مسئله تیمم و دلیل تیمم را بیان می کند، می فرماید: ایه قرآن «فلم تجدوا ماء فتیمموا» (۱) آب را که پیدا نکردید، تیمم کنید، اطلاق دارد. اطلاق دلیل با قاطعیت تمام حکم را برای ما بیان می کند. و بدانیم مدلول امر اضطراری حکم واقعی است. منتها زمینه و موقع فرق می کند، این جا حالت غیر طبیعی است، در احکام واقعی دیگر حالت مکلف طبیعی است. فرق بین حکم اضطراری و حکم اختیاری، تغیر حالت مکلف است ولی از لحاظ جعل شرعی هیچ فرقی ندارد. آن جا هم مدلول دلیل قطعی شرعی است و این جا هم حکم مدلول دلیل قطعی شرعی است. فرق فقط تغییر حالت مکلف است. می فرماید: آیه قرآن فلم تجدوا اطلاق دارد و مدلولش هم حکم واقعی است، انجام گرفته و اجزاء قطعی خواهد بود. دلیل برای ما مطلب را کامل بیان می کند مضافا بر حدیث معروفی که به مضمون نقل می شود یا مضمون در کتب ابناء عامه آمده است «التراب احد الطهورین یکفیک عشر سنین»، این عبارت طبق برداشت حقیر از تعابیر نصوص ابناء عامه است اما در نصوص خود ما از طریق آل البیت آمده که پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله و سلم خطاب به اباذر می فرماید: «یا اباذر یکفیك الصعید عشر سنین» (۲) . در غزوه ای یا جنگی بوده است که آب در دسترس نبوده، حضرت فرموده است که صعید یعنی روی زمین که تیمم کنید، «یکفیک عشر سنین». این دلیل هم دلیل روشنی است دال بر این که تیمم که ماموربه به امر اضطراری کافی و وافی است مخصوصا این «یکفیک عشر سنین» دلالتش از دلالت آیه بالاتر و کامل تر است. گویا اگر آب هم در اختیار شما قرار بگیرد، بعد از که نماز خواندید، دیگر صعید کفایت می کند.

۱- مائده/سوره۵، آیه۶.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد۲، ابواب تیمم، باب ۱۴، حدیث ۱۲.

اشکال و جواب

اشکالی که دیروز بعضی عزیزان گفتند و جوابش را دادیم که این دلیل اخص از مدعاست، جوابش این بود در مقام این است که تطبیق کند که اصل دلیل اضطرار دلالت دارد بر حکم واقعی و از قوت و قدرت برخوردار است. به عنوان یک مصداق هم که شده است، قوت دلیل اضطرار را می خواهد به شما بنمایاند که دلیل اضطرار از این قدرت و قوت و مکانت برخوردار است.

کلام شیخ انصاری ماموربه به امر اضطراری مجزی است ولی بعضی از شراح عدم اجزاء گفته اند

شیخ انصاری (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: حکم که اخذ شده از امر اضطراری باشد، یک حکم واقعی است. پس از که ماموربه اتیان شد، حالت منتظره وجود ندارد. حکم واقعی بود وظیفه مکلف انجام گرفت، فرق بین حکم واقعی اولی و حکم واقعی ثانوی، وجود ندارد، فرقش فقط تغییر حالت مکلفین است. اما اگر کسی ادعاء کند اعاده را و ادعاء کند قضا را، دلیل ندارد. شما که نماز را با تیمم خواندید، امر داشتید و حکم واقعی بود پس از که انجام گرفت، دلیلی بر اعاده ندارید. اگر می خواهید بگویید که اجزاء صورت نگرفته باید یک خطاب اعد داشته باشید، خطاب اعد در این جا به هیچ وجه زمینه ندارد. نماز باطل نبوده. نماز براساس موازین نقص نداشته تا اعاده زمینه اش جایی می آید که در مکلف به نقص وجود داشته باشد، نقص شرعی و در این جا که نقصی وجود نداشت، اعاده امر به اعد که نیامده، و تصور هم نمی شود. پس امر به اعاده نیست. اما امر به قضا: اگر ادعا بشود که این ماموربه به امر اضطراری را یا پس از پایان وقت قضاء کنید که به هیچ وجه دلیل ندارد. چون در قضاء خوانده ایم این عنوان را می فرماید: حدیث نیست اما اصطلاح فقهاء برگرفته از حدیث است، «اقض ما فات کما فات»، شیخ می فرماید: این متن حدیث نیست که الان تقریبا در دید ابتدایی حدیث می نماید اما برگفته از احادیث است، معنایش متیقن و مورد وثوق است که «اقض ما فات کما فات». معنایش این می شود که چیزی از عبادت که از شما فوت شده باشد، قضا کنید، این جا فوت عبادت در کار نیست. عبادتی فوت نشده. این جا نماز را خوانده اید، فوتی نیست. نماز از دست نداده اید. نماز خوانده اید و اقض معنا ندارد. بنابراین می فرماید: مقتضای قواعد اجزاست بلا اشکال. عجیب این است که بعضی از شراح نظر شیخ انصاری را درباره امر اضطراری عدم اجزاء اعلام کرده اند، در ابتدا شیخ می فرماید «قد یقال بعدم الاجزاء» که ظاهرا همان را گرفته اند و متداول هم هست که شیخ می فرماید درباره ماموربه به امر اضطراری حکم عدم اجزاست. دقیقا و تحقیقا با همان شرحی که دادم، ایشان شرح می دهد، منتها با توضیحات. نتیجه این شد که طبق قاعده براساس نظر شیخ انصاری ماموربه به امر اضطراری مجزی است بلا شبهه و لا اشکال.

۱- مطارح الانظار، شیخ انصاری، صفحه ۲۱.

آن صورت سوم که مجزی نیست چرا تشریع شده؟

بعد از این مطلب محقق خراسانی می فرماید: اگر تصویر کامل شد و صورت اول و دوم هم اجزاء اعلام شد، الان پس از که گفتیم اجزاء اعلام می شود، یک سوالی پیش می آید و سوال این است که آن صورت که مجزء نیست چرا تشریع شده است؟ گفتیم که مجزی نیست در صورت سوم، چرا تشریع شده است؟ جواب را می فرماید: برای این است که یک مصلحتی در وقت وجود دارد، برای مصلحت وقت. وقت را شما باید برای عبادت خرج کنید، از وقت حسن استفاده کنید، در انجام آن عمل ناقص در خود وقت هم مصلحتی است، از باب لطف در انجام آن عبادت ناقص در وقت هم مصلحتی است. خدا از باب لطف که بنده اش به عبادت و عبودیت مشغول باشد، آن مقدار تشریع را اعلام کرده و به سود عبادت است و مطابق لطف خداست.

اما مسئله بدار نیاز به تحقق اطلاق دلیل دارد

اما بدار آیا بدار و مبادرت در اول وقت واجب است؟ دلیل بدار که می دانید اولا همان طوری که گفته بودیم مقتضای طبیعت امر مولی قانون عبودیت و مولویت، اقتضاء می دارد مبادرت را و بعد «فاستبقوا الخیرات» (۱) ارشاد به این حقیقت دارد. آیا برای مکلف جایز است مبادرت یا صبر کند و منتظر بماند. محقق خراسانی می فرماید که در نهایت متانت است فرمایش ایشان، می فرماید: به اطلاق دلیل مراجعه کنید، اگر دلیل حکم اضطراری اطلاق داشت یعنی مقید به انتظار تا رفع عذر نبود، بدار جایز است. اما اگر دلیل اطلاق نداشت، مقید بود، فرض کردیم تقیید ثابت بود که طبق تقیید عمل می کنیم و منتظر می مانیم برای رفع عذر، اگر آخر وقت عذر مرتفع نشد، اقدام می کنیم به انجام ماموربه به امر اضطراری. اما این بدار واجب که نیست، مستحب است، پس از که این بدار مستحب شد، شما درباره صورت اول و صورت دوم مجاز هستید که مبادرت بکنید، منتها مبادرت در صورت اول اگر که قائل به اجزاء نباشیم، شکل تخییر به خودش می گیرد. یعنی الان انجام بدهید این عمل عبادی را در اول وقت، و پس از عذر دوباره آن را انجام بدهید. بنابراین در صورت اول و دوم که امر اضطراری مجزی بود، مسئله بدار نیاز به تحقق اطلاق دارد. وابستگی تنگاتنگ به اطلاق دلیل دارد.

۱- بقره/سوره۲، آیه۱۴۸.

اگر اطلاق نبود، اصل برائت در اول وقت جاری است

اما اگر اطلاق نبود، اصل عملی برائت است. صریحا می فرماید که اصل برائت از اصل تکلیف است. چون شک در اصل تکلیف داریم در اول وقت، و در صورتی که شک در تکلیف باشد، آن جا دیگر قلمرو اصلی برائت است و ما در اول وقت شک در اصل تکلیف داریم، اصل برائت است و بدار لازم و واجب نیست.

اشکال جریان اصل برائت در بدار

این اصل برائت را که گفتیم یک اشکال دارد که گفته می شود اصل برائت جریان برائت، دو تا شرط دارد:۱. امتنانی باشد، ۲. اصل تکلیف مشقت آور باشد. در این جا اشکال می شود که تکلیف که مشخص است، اصل تکلیف را که برنمی داریم تا بگوییم برائت تکلیف را برداشت، برائت از بدار است. بدار را بردارد. بدار لازم است یا لازم نیست، می گوییم اصل عدم بدار. بدار کلفت و مشقتی ندارد. بنابراین جریان اصل برائت در این جا خالی از اشکال نیست.

توصیه حقیر این است که حتی ایام محرم و ایام تعطیل ارتباط مطالعه علمی تان را مستمر داشته باشید. مطالعه علمی مثل جریان آب برای نهالی است که خشک نشود. ایام محرم هم ان شاء الله یک مطالعه علمی داشته باشید در حد نیم ساعت و حداقل ربع ساعت. و بعد یادتان نرود اگر ما الان یک حالتی پیدا کنیم که بتوانیم ارتباط پیدا بکنیم با روح سید الشهداء که گفته اند برای کسانی حالتی پیش می آید که الان درک می کنند آقا ایستاده است، سرش را به نیزه تکیه داده، صدا می زند «هل من ناصر ینصرنی». همین «هل من ناصر ینصرنی»، معنایش این است که ما با تمام وجود خود ما پایبند به مکتب اهل بیت باشیم و با تمام وجود برای مکتب اهل بیت خدمت کنیم و تعهد کنیم آقا شما برای مکتب اهل بیت جان تان را هدیه فرمودید و ما با این سرمایه ناقابل آن چه در اختیار داریم، تعهد می کنیم فدای مکتب اهل بیت بشود. با این تعهد ان شاء الله برنامه های تبلیغی را از اول قربه الی الله قصد بکنید و ثواب منبرتان را در محرم که ثواب دارد با وضو می روید و قربه الی الله قصد می کنید، ثوابش را هدیه می کنید به روح سید الشهداء و اهل بیت اطهار. الصلاه و السلام علی الحسین و علی علی بن الحسین و علی اولاد الحسین و علی اصحاب الحسین.

مسئله اجزاء در اتیان ماموربه به امر ظاهری ۹۲/۰۸/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مسئله اجزاء در اتیان ماموربه به امر ظاهری

ان شاء الله که از ایام محرم دهه اول بهره ای برده باشید و سهمی گرفته باشید. امام حسین سلام الله تعالی علیه امام معصوم انسان کامل، امامی است که جلوه ی قرآن ناطق است. شما از مومنین که سوال کنید، هر کسی به اندازه فهم و استعداد خودش و به اندازه قابلیت و متناسب با نحوه ارتباط خودش می گوید از امام حسین این را گرفتم. یکی می گوید حاجتم را گرفتم، یکی می گوید به نماز دیگر بعد از این باید خیلی حساس باشیم یکی می گوید امر به معروف را نباید ترک نکنم، یکی می گوید من فهمیدم که عزت چیست، الی آخر. چرا این همه ابعاد؟ رمزش را پیدا کنیم. قرآن، قرآن ناطق است و قرآن صامت. امیرالمومنین سلام الله تعالی علیه در جنگ صفین فرمود من قرآن ناطق هستم. امام حسین قرآن است که گفته می شود قرآن مجید کلام الله است و ائمه کتاب الله. هر دو قرآن هستند منتها قرآن ناطق و قرآن صامت. این را برای این نکته گفتم که همان طوری که قرآن ابعاد و جلوه ها دارد که ما از آن تعبیر می کنیم به بطون و در حقیقت واقع بطون جلوه های قرآن است که گفته باشیم قرآن در هر عصری برای هر قشری در هر شرائطی متناسب با درخواست و قابلیت اش جلوه ای می دهد. در یک عصر یک جلوه برای فردی و همان فرد عصر دیگر جلوه دیگری را از قرآن می بیند. این تجلیات یک نور الهی است. یک معجزه جاودانی است. امام حسین سلام الله تعالی علیه هم قرآن است، برای هر کسی متناسب با قابلیتش و متناسب با نیازش و تقاضایش یک جلوه ای دارد. لذا از افراد مختلفی که بپرسیم هر کدام ممکن است یک تجلی از جلوه های نور اتم را برای ما اعلام کند. امیدواریم که ما از این نور همیشه جاوید الهی و این نور اتم بهره ای گرفته باشیم، خداوند ان شاء الله برای ما این توفیق را بکند، منتها آنچه که از بیان خود سید الشهداء استفاده می شود که برای ما طلبه ها خیلی کارساز است این است که به امر به معروف و نهی از منکر توجه خاصی بکنیم «ارید ان آمر بالمعروف و انهی عن المنکر». این خیلی مهم است، شما این نکته را توجه می کنید که امر به معروف شرائط زیادی دارد، یکی از شرائطش این است که کمتر به آن توجه می شود این است که خود آمر به معروف عامل به معروف باشد. یعنی من طلبه ای که به شما عزیزان می گویم خوب درس بخوانید و خوب دقت کنید، باید خودم هم همین دقت را داشته باشیم اگر امر به معروف به حساب بیاید. برای آیه قرآن که می فرماید «کبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لاـ تفعلون». اگر چنانچه می بینیم امر به معروف و نهی از منکر تاثیراتش ناچیز به نظر می آید، یکی از رمزهایش ممکن است این باشد که آمر به معروف خودش عامل و پایبند نیست. خداوند برای ما عمل به معروف را عنایت کند و توفیق به امر به معروف هم لطف بفرماید.

ص: ۱۶۴

بحث اجزاء در سه مرحله بود

محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه بحث اجزاء را در سه مرحله خلاصه کرده اند که با توضیحاتی گفته شد که مرحله اول بررسی اجزاء نسبت به ماموربه به امر واقعی. مرحله دوم بررسی اجزاء نسبت به ماموربه به امر اضطراری، این دو مرحله را بحث

کردیم و کامل شد. مرحله سوم بررسی اجزاء نسبت به ماموربه به امر ظاهری که شاید مهم ترین مرحله در اجزاء این مرحله از بحث است و محل ابتلاست. در ماموربه به امر واقعی و در ماموربه به امر اضطراری تقریبا بحث و اشکالی در اجزاء وجود ندارد. برای این که اتیان، اتیان ماموربه به امر واقعی است. حالا آن امر واقعی اولی باشد یا امر واقعی ثانوی باشد که به آن می گوییم امر اضطراری که امر اضطراری همان امر واقعی است منتها واقعی ثانوی. در آن دو مرحله بحث و اشکالی آن چنانی وجود ندارد جز تحقیقات و دقت هایی که از سوی صاحب نظران به عمل می آید.

مرحله سوم که بحث اجزاء نسبت به ماموربه به امر ظاهری است محل ابتلاء است

اما مرحله سوم بحث حساس می شود که آیا ماموربه به امر ظاهری مجزی است یا مجزی نیست؟ چنان که قبلا گفته شد، منظور از بحث اجزاء این است که ماموربه طبق آن امر ظاهری انجام گرفته باشد و پس از انجام کشف خلاف شده باشد، این جا صحبت از اجزاء به میان می آید.

ص: ۱۶۵

آیا ماموربه به امر ظاهری مجزی است یا نه؟

امری بود و ماموربه بود و اتیانی بود، ولی پس از انجام کار، کشف شد که امر واقعیت نداشته است. آیا آن ماموربه که طبق آن امر ظاهری انجام گرفته بود، موجب اجزاء است، اعاده ای و قضایی در کار نیست یا یک خیالی بود و خیال کردید که امری است، امری وجود نداشت، باید اگر وقت باقی است اعاده شود و اگر گذشته است قضا شود در عبادات، و در وضعیات و معاملات هم حکم به بطلان و ترتیب امور بعد از کشف خلاف.

محقق خراسانی می فرماید: مسئله اجزاء مربوط به شرط و جزء است نه کشف خلاف در اصل عمل

این نکته که معلوم شد، قلمرو و بستر بحث که برایتان معلوم شد، محقق خراسانی می فرماید: مسئله و بحث اجزاء مربوط است به کشف خلاف نسبت به جزء و شرط عمل نه نسبت به اصل عمل. اگر ما عملی را انجام دادیم عبادی یا معاملاتی، شرطی را نادیده گرفتیم براساس امر ظاهری، بعد از انجام عمل کشف شد که این امر ظاهری واقعیت نداشته، ما می گفتیم سوره در نماز واجب نیست و براساس اصل یا اماره می گفتیم واجب نیست، به سوره اعتناء نکردیم و نماز بدون سوره اتیان شد، بعد از اتیان به بینه ای برخوردیم یا به ادله معتبره دیگر که سوره واجب است، در این جا کشف خلاف شد. آیا امر مجزی است یا مجزی نیست؟ این حوزه، حوزه بحث اجزاست که کشف خلاف متعلق است به جزء و شرط اما اگر کشف خلاف به اصل عمل تعلق داشته باشد جایی برای اجزاء نیست. مثلا اگر ما براساس اماره و اصل احراز کردیم که نماز جمعه واجب نیست و بعد از مدتی به بینه یا ادله معتبره دست پیدا کردیم که اعلام داشت نماز جمعه واجب است، در این جا دیگر شک در عدم اجزاء وجود ندارد. اصل عمل فوت شده، هم دلیل قضاء و هم اگر در وقت باشد که امر به اعاده و امر اصل عمل به قوت خودش باقی است چون اصلا امتثالی به عمل نیامده. اگر کشف خلاف مربوط به شود به اصل عمل، اختلافی وجود ندارد در عدم اجزاء. قلمرو بحث که معلوم شد، می فرماید: درباره اجزای مربوط به امر ظاهری باید تفصیل اعلام کنیم و آن این است که اگر امر ظاهری اصل باشد، این امر ظاهری موجب اجزاء می شود و اگر امر ظاهری اماره باشد، طبق قاعده حکم عدم اجزاست.

ص: ۱۶۶

فرق اصل و اماره یازده تاست که سه تا را ذکر می کنیم

برای روشن شدن مطلب توضیح مختصری درباره فرق اصل و اماره می دهیم. که ما بین اماره و اصل یازده فرق گفتیم که در کتب مدونه ما تمام فرق ها یک جا جمع نشده، پراکنده در ضمن مطالب فرق هایی بین اصل و اماره آمده است. که الان دو تا فرق که برای این که ذهن تان خالی نماند بگوییم که فرق محوری است. فرق اول این است که در اصل شرط اصلی این است که در موضوع اصل، شک اخذ شده. و در موضوع اماره شک اخذ نشده. مثلا اصاله الاستصحاب، اصاله البرائه تا اصاله الحل و اصاله الطهاره موضوعش مشکوک است و شک در موضوعش اخذ شده. اما اماره و بینه می تواند شک نباشد و می تواند شک هم باشد ولی شک در موضوع اخذ نشده و مانعه الجمع نیست، می تواند شک هم وجود داشته باشد در موضوع اماره اما جزء شرط اصلی برای تحقق اماره نیست. این یک فرق اصلی و مشهور بود. فرق دوم این است که در اصل گفته می شود که مودای اصل حکم ظاهری است و مودای اماره حکم واقعی است. به عبارت دیگر اصل نظری به واقع ندارد، فعلا برای رفع شک چه علاجی داریم و چه حکمی داریم، به این موضع نگاه می کند اما اماره نگاهی به واقع دارد، کشف است از حقیقت. که فرق سوم هم اشاره شد که اماره در حقیقت تتمیم کشف است و خود ذات اماره یک کاشفیت ناقص دارد به وسیله اعتبار شرعی تتمیم کشف می شود. این دو تا فرق که معروف و مشهور بود برایتان گفتیم،

ص: ۱۶۷

محقق خراسانی می فرماید: حکم ظاهری اگر مفاد اصل باشد، اتیان به ماموربه امر ظاهری مجزی است

با توجه به فرقی که بین اصل و اماره هست، محقق خراسانی می فرمایـد اگر حکم ظاهری ما مفاد اصل باشد، امر ظاهری اصـل باشد، در این صورت اتیان به ماموربه به امر ظاهری بعد از کشف خلاف هم مجزی است. چرا؟ سر مسئله این است که اصل به عنوان مثال اصاله الطهاره، اصاله الطهاره که مشـکوک الطهاره را طاهر اعلام می کنـد در حقیقت حکومت می کند بر طهارت واقعی یعنی می فرمایـد طهـارتی که در صـلاه شـرط است، اعم است از طهـارت واقعی و طهـارت ظـاهری. دلیل اصاله الطهاره حاکم است بر دلیل اشتراط طهارت واقعی. دائره طهارت را توسعه می دهد. بنابراین این طهارت ظاهری همان شرطی است که محقق بوده و بعد از کشف خلاف ضـرری به وجود نمی آید. برای این که طهارتی که شـرط بوده برای صـلاه، طهارت محقق شـده. کشف خلاف می گوید موضوع عوض شد، آن موقع شک بود و الان علم است، دیگر الان بعد از این کشف خلاف به مقتضای علم عمل کنید نه به مقتضای اصل. این مفاد کشف خلاف است. اما کشف خلاف نمی گوید که آن طهارت ظاهری طهارت نبود. بنابراین صلاه با طهارت انجام گرفته و پس از کشف خلاف هیچ مشکلی به وجود نیامده و فقدان شرطی در کار نیست تا اعلام بشود عدم اجزاء. عمل است و واجد شرط که انجام گرفته و اجزاء هم قهری است، این درباره اصل.

ص: ۱۶۸

سوال:

جواب: محقق خراسانی می فرماید: امر ظاهری یا در قالب اصل است یا در قالب اماره است. اگر در قالب اصل بود، اصل نگاه به واقع نـدارد، فقط حکم ظاهری است، فعلا یک حکمی را اعلام می کنـد و جعل می کند. براساس جعل شرعی این طهارت ظاهری هم طهارت است. دلیل اصل حاکم می شود بر ادله اشتراط طهارت که ادله اولی است. این نکته را توجه کنید که دلیل حاکم و محکوم از لحاظ اعتبار همیشه شرطی نـدارد که بایـد حاکم دلیلش قوی تر از دلیل محکوم باشـد بلکه نحوه ارتباط حاکم و محکوم درست می کنـد، هرچنـد دلیـل حاکم از حیث اعتبار پایین تر از دلیل محکوم باشـد. بنابراین لسان این اصـل خودش موسع و مضیق است، در حول موضوع دلیـل اشتراط تصرف می کنـد، این نحوه ارتباط می شود نحوه ارتباط حاکم و محکوم. در حکومت این گونه اصـل بر دلیـل اشتراط اختلافی هم بین صاحب نظران وجود نـدارد. بنابراین اگر امر ظاهری ما اصل بود و ماموربه طبق آن امر ظاهری انجام گرفت و بعـد کشف خلاف شـد، آن امر ظاهری موجب اجزاء است به جهت این شرحی که داده شد.

اما اگر امر اماره باشد و بعد کشف خلاف بشود این مجزی نیست

امـا اگر امر امـاره باشـد مثـل بینه و خبر واحـد، عمومـات، اگر امر بینه باشـد، یا خبر واحـد که از قبیل امارات است. امارات در حقیقت نگـاه به واقع دارد. نگـاه به واقع یعنی اعلام می کنـد که مودایش حکم واقعی است. این اعلامیه از سوی امارات ابلاغ می شود و می رسـد برای محققین. پس از که قضـیه از این قرار بود، بینه اقامه شد که سوره یا خبر واحد آمد که سوره در نماز جزء نیست، براسـاس آن امر شـما عمـل کردیـد و سوره را در نمـاز نخوانديـد و بعـد معلوم شـد با دلیل قوی تر از آن یا با علم وجدانی که سوره جزء نماز است، این کشف خلاف در حقیقت صریحا اعلام می کند که شـما خیال کرده بودید که واقع آن است و از خیال بیرون آمدیـد. مودا را واقع تخیل کردیـد. کشف شـد که واقع نیست. پس کاری انجام نشده. مسـئولیت شـما و وظیفه شـما انجـام شـرط واقعی بود، و عمل کردن به مقتضای شـرط واقعی بود، بعـد از کشف خلاف دیدیـد که شـرط واقعی نبوده آن چیزی که ما می گفتیم وجود یا عدمش واقعیت نداشـته خلاف واقع بوده، و شـما هم طبق اقتضای اماره، واقع را عمل می کردیـد و وظیفه تـان عمل به واقع بود و کشف شـد که واقع نبوده و خلاف واقع است. یک امری که خلاف واقع است که مجزی نخواهـد بود. امر خلاف واقع که موجب اجزاء نمی شود. در صورتی که وظیفه مکلف مطابقت واقع باشـد، خلاف واقع که موجب اجزاء نخواهـد بود قطعـا و جزما. بنابراین اگر امر ظاهری اماره بود و کشف خلاف شـد، کشف خلاف واقع است و مسـئولیت هم انجام حکم واقعی بود و هیـچ چیزی انجام نشده و هیچ کاری صورت نگرفته، حکم عدم اجزاست طبق قاعده بلا شک. بعـد از که نظر محقق خراسانی که برای ما معلوم شد که کارساز است که گفته بودیم در اصول ما باید حواس مان جمع باشد که اگر رأی و نظر محقق خراسانی را حفظ نکنیم، آن بنیاد امارت اصول محکم نشده است. نقش نظرات محقق خراسانی در اصول نقش بنیاد ساختمان اصول است. پس از که رأی ایشان با توضیحات کامل کردیم، می رسیم به بررسی آراء صاحب نظران دیگر.

بررسی صاحب نظران دیگر اصولی درباره اجزاء مربوط به امر ظاهری

به ترتیب اولین صاحبنظری که در این رابطه رأی جهت دهنده دارد، شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه است که می فرماید: امر ظاهری دو قسم است: ۱. امر ظاهری شرعی، ۲. امر ظاهری عقلی. شرح مسئله جلسه آینده.

مسئله اجزاء در اتیان ماموربه به امر ظاهری ۹۲/۰۸/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مسئله اجزاء در اتیان ماموربه به امر ظاهری

ادامه بحث درباره اجزاء امر ظاهری

رأی محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه در این رابطه گفته شد. رسیدیم به آرای صاحب نظران دیگر اصولی.

آراء صاحب نظران درباره اجزای امر ظاهری

شیخ انصاری (۱) قدس الله نفسه الزکیه مسئله ی اجزاء به امر ظاهری را شرح می دهد که خلاصه فرمایش ایشان با توضیحاتی از این قرار است: به عنوان مقدمه ی بحث، اقسامی را ذکر می کنند مربوط به امر ظاهری و امر واقعی و همین طور اقسامی را درباره دلیل اعلام می فرمایند.

نظر شیخ انصاری حکم ظاهری دو قسم است: حکم ظاهری برگرفته از دلیل عقلی، قسم دوم برگرفته از دلیل شرعی

عمده از کلام ایشان مطالبی که استفاده می شود از این قرار است: می فرماید: حکم ظاهری یا براساس دلیل عقلی است که به آن حکم ظاهری عقلی یا مدلول امر شرعی که به آن گفته می شود امر ظاهری شرعی. اما امر ظاهری عقلی که مدلول حکم ظاهری است، دلیل عقلی است مثل وجوب احتیاط، دفع ضرر محتمل و قطع و علم به حکم. احتیاط واجب در نظر می گیریم یا براساس قاعده دفع ضرر محتمل حکمی را صادر می کنیم یا قطع به یک حکم به دست آورده ایم، اگر چنانچه در این موارد کشف خلافی بشود مثال در قطع تطبیق کنید: شما اگر قطع پیدا کنید به یک حکمی، قطع شما حجیت اش که ذاتی است، آن حکم برایتان ثابت است و به مقتضای قطع عمل کنید. اما اگر قطع کشف خلاف شد، بعد از مدتی روشن شد که قطع اشتباه بوده. مثلا شما قطع داشتید که سوره در نماز واجب نیست، بعد از مدتی کشف شد که قطع بر خلاف واقع بوده. این جا حکم ظاهری است و حکم ظاهری هم مدلول دلیل عقلی که قطع باشد، شیخ انصاری قطع را جزء ادله عقلی می داند. می فرماید: در صورتی که حکم ظاهری مدلول دلیل عقلی باشد، اگر کشف خلاف بشود قطعا اجزاء در کار نیست. چرا؟ برای این که پس از کشف خلاف معلوم می شود امری از سوی شرع نبوده و قطع خلاف واقع بوده، و اجزاء تابع و فرع امر است. امری باشد و ماموربه باشد و امتثال شود، آن گاه اجزاءبیاید. و اجزاء بدون وجود امر ممتنع است. می فرماید: اجزاء بدون وجود امر محال است. چون خلف است و خلاف واقع است. اجزاء یعنی انجام ماموربه به وسیله امر شرعی و اجزاء بدون امر می شود خلف و ممتنع است. بنابراین در صورتی که حکم ظاهری مدلول حکم عقل باشد قطعا اجزاء وجود ندارد. اما قسم دوم حکم ظاهری

که شرعی باشد. منظور از حکم ظاهری شرعی آن است که دلیل بر حکم ادله شرعیه باشد. شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه به عنوان مقدمه در کتاب مطارح الانظار صفحه ۲۲ و ۲۳ احکام ظاهریه و احکام واقعیه را شرح می دهد و اقسامش را بیان می کند. می فرماید: حکم ظاهری و واقعی دو قسم است: قسم اول حکم ظاهری عبارت است از احکامی که پس از شک در حکم واقعی و عدم دسترسی به ادله اولیه فقط از طریق اصول عملیه به دست بیاید و به عبارتی مفاد ادله فقاهتی باشد، این احکام می شود احکام ظاهریه شرعیه. در برابر احکام واقعیه ای که عبارت است از مفاد ادله اولیه نصوص و امارت، اعم از اماره حکمیه مثل خبر ثقه یا اماره موضوعیه مثل بینه که اصطلاح شیخ انصاری است. مفاد آن ادله اولیه نصوص و امارات، احکام واقعیه است. بنابراین براساس این قسم اول حکم واقعی شرعی، حکم واقعی فلسفی نیست، به عبارت دیگر منظور از واقع در اصطلاح شرع معنای واقع در اصطلاح فلسفه و علم نیست. که این را گفته ایم که وقتی واقع می گوییم ذهن شما به واقع علمی و فلسفه نرود که واقعیت تکوینی است و واقعیت خارجی است. واقع شرع واقع اعتباری است. واقع علمی و فلسفی واقع عینی و خارجی است، این قسم اول. قسم دوم می فرماید: احکام ظاهریه عبارت است از احکامی که ارتباط با جعل شرعی داشته باشد. هر حکمی که به نحوی ارتباط با جعل شرعی داشت، می شود از احکام ظاهریه.

ص: ۱۷۰

۱- (۱) مطارح الانظار، شیخ انصاری، صفحه ۲۱ تا ۲۵.

فرق اعتبار امارات با اعتبار اصول

بنابراین مفاد اصول و امارات به طور کل احکام ظاهریه است. چون اعتبار اصول و امارات مربوط است به جعل شرعی. منتها می فرماید: در اماره دو تا جهت وجود دارد: جهت اول این است که امارات کاشف است. اماره خود یک کاشفیت ذاتی دارد. و جهت دوم هم اعتبار شرع، شرع آن جهت ذاتی را اعتبار می کند، حجیت می دهد. و اما اصول فقط دارای یک جهت است و آن جهت جعل شرع است. کاشفیت ذاتی در کار نیست. در مجموع مفاد این دسته از ادله ای که اعتبار آن وابسته به جعل شرعی باشد، این دسته از ادله مفید احکام ظاهریه است. و این احکام ظاهریه در برابر احکام واقعیه که قرار می گیرند. منظور از احکام واقعیه در قسم دوم، احکامی است که مستفاد از نص کتاب و مستفاد از حدیث متواتر است که اعتبار نص کتاب و اعتبار نص متواتر قطعی است در حد یک جعل شرعی به حساب نمی آید. مفاد نص متواتر و مفاد نص کتاب می شود حکم واقعی در برابر احکام ظاهری که مستفاد از امارات و اصول است. در این بحثی که ما داریم یعنی بحث اجزاء، منظور از احکام ظاهریه همین قسم دوم است که عبارت است از احکامی که مستفاد از امارات و اصول است. بعد از شرح این احکام ظاهری و احکام واقعی، می فرماید: اگر در احکام ظاهریه کشف خلافی به وجود بیاید، اماره ای قائم شده بود که این شئ مباح است، ملک کسی نیست، تصرف کردید و بعد روشن شد که ملک غیر بوده، در این صورتی که اماره کشف خلاف شد، می فرماید: باید ببینیم که اجزاء جا دارد یا ندارد؟ شما طبق اماره عمل کردید، حجیت معتبره بود. یا طبق اصل عمل کردید، سابقا این مال مباح بود، الان استصحاب آن اباحه قبلی را داشتید و اجراء کردید بعد از استفاده از آن مال به عنوان مال مباح استصحابی کشف خلاف شد، می فرماید: باید ببینیم که اجزاء در این صورت جا دارد یا جا ندارد؟

بعد از مقدمات شیخ انصاری می فرماید فرق بین اصول و امارات نیست و صحیح عدم اجزاء است

برعکس آن چه که دیروز شما به دست آوردید که تفصیل بین اماره و اصول وجود داشت، شیخ انصاری که احکام ظاهری قسم دوم را بیان فرمود، فرق بین مفاد اصل و اماره در کار نیست. می فرماید: پس از کشف خلاف تحقیق و رأی ما این است که اجزاء وجود ندارد. صحیح عدم اجزاست. برای این که جعل امارات و اصول بر حسب تحقیق طریقیت است. طریق به سوی حکم شرعی است. طریقی است به سوی حکمی که انزل من الله الی الرسول بواسطه جبرئیل، این طریق است. حکم از نو جعل نمی شود. و اگر قائل به جعل حکم جدید بشویم مستلزم تصویب است. و پس از آن که طریق بود، طریقیت به سوی حکم که انزل الی الرسول این طریق ما را کمک می کند تا به واقع که ما انزل است برساند. اگر کشف شد که طریق به هدف نرساند، طریق کامل نبوده، طریقیتی در کار نیست. عدم اجزاء یک امر واضحی خواهد بود. طریق به هدف نرساند، از کجا اجزاء بیاید؟ معنی ندارد.

سوال: یکی از ابتکارات شیخ انصاری مصلحت سلوکیه است و مطریق مصلحت دارد و اجزاء می شود

شرحی دارد که در قالب سوال و جواب و با بیان نکته برایتان گفته شود و آن این است که شیخنا الاعظم انصاری قدس الله نفسه الزکیه یکی از ابتکارات شان عبارت است از مصلحت سلوکیه و اگر مصلحت سلوکیه در کار باشد، طریق سلک است، مصلحت طریق می شود مصلحت سلوکیه پس مصلحت دارد. پس از آن که گفتیم مصلحت دارد، باید بگوییم اجزاء، چون چیزی فوت نشده. طریق مصلحت داشته و تدارک شده است. اجزاء است و الان دستور به اعاده و قضاء نباید داشته باشیم.

ص: ۱۷۲

جواب:

جواب: در جهت رد این اشکال اولا منظور از مصلحت سلوکیه این است که می فرماید طریقی که از سوی شرع جعل شده باشد و برای به دست آوردن احکام و امتثال امر الهی و امتثال احکام تنها راه موجود باشد. اعتبار شرعی اش هم ثابت باشد نه مشکوک و مظنون. آن گاه براساس لطف این جا مصلحتی وجود خواهد داشت از سوی لطیف منان که طریق مجعول معتبر است و تنها طریق و مکلف هم متعبد است و قصد امتثال دارد، بر مبنای قاعده لطف این طریق مستحسن است، حسن دارد. حسن او یعنی مصلحت او. و همین حسن و مصلحت می شود مصلحت سلوکیه. اگر مصلحتی نباشد، حسن نباشد، با لطف تطبیق نمی کند. پس فهمیدیم که قول به مصلحت سلوکیه در عین حال این که تایید عقلایی دارد، براساس قاعده لطف است. حالاـ بدانیم که میزان و تاثیرگذاری اش تا کجاست. می فرماید: ما که قائل به مصلحت سلوکیه هستیم، در برابر آن اشکال واهی و تخیلاتی مثل ابن قبه هستیم که می گوید خبر ثقه حجت است و خلاف واقع در بیاید، درک مصلحت واقع نشده است چه سودی دارد برای شما؟ آن جا گفتیم که طریق مجعول شرعی بر مبنای قاعده لطف باید مصلحتی داشته باشد که این حسن اش عقلایی هم است، مصلحتش هم از باب لطف. اما این مصلحت سلوکیه را با این خصوصیت اعلام می کنیم که مصلحت سلوکیه عبارت است از مصلحتی که در جهت انجام حکم شرعی مکلف بر مقتضای همان طریق مجعول عمل کرده است و آن طریق در واقع مطابق با حکم ما انزل الی النبی نبوده اما کشف خلاف نشده است، این حرف اصلی شیخ انصاری است که مصلحت سلوکیه را بفهمیم. به عبارت دیگر می فرماید: مصلحت سلوکیه آن است که مکلف طبق طریق مجعول شرعی عملی را انجام داده اما این عمل مطابق با واقع نبوده که واقع ما انزل الی الرسول بود اما کشف خلاف برای مکلف نشده تا این حد مصلحت سلوکیه است. اما اگر کشف خلاف بشود، طریق بوده، جعل طریقیت است، طریق را دیدیم که به هدف نرسید، به سوی مقصود نبود، منحرف بود، طریقی که از ارزش دارد طریقی است که به مقصد برسد. نقش و ارزش طریق آن است که به مقصد برسد، اگر به مقصد نرسید، طریق اصلا نیست تا اعتباری داشته باشد. بنابراین اشکال مصلحت سلوکیه ای که گفتید وارد نیست.

نتیجه نظر شیخ در امر ظاهری عدم اجزاء است مطلقا

نتیجتا رأی شریف شیخ انصاری درباره اجزای مربوط به امر ظاهری، عدم اجزاست با شرحی که داده شد مطلقا اعم از این که حکم مفاد اماره باشد یا مفاد اصل.

۲. محقق نائینی

نظر محقق نائینی: ایشان درباره اجزاء عملی که مدلول امر ظاهری باشد، می فرماید: درباره اجزاء ما باید به نحوه جعل دلیل توجه کنیم. اگر جعل دلیل در شکل طریقیت بود، زمینه برای اجزاء وجود ندارد اما اگر در شکل موضوعیت باشد، زمینه برای اجزاء فراهم است. ولیکن تحقیق بین علمای امامیه و فقهای آل البیت این است که جعل امارات از باب طریقیت است و آن هایی که می گویند از باب سببیت است، ابناء عامه اعم از اشاعره و معتزله و غیرهم است. بعد از که مسئله گفته شد که امارات جعل اش طریقیت است، توضیح همان است که درباره کلام شیخ گفتیم. اما طریقیت به هیج وجه بار اجزاء ندارد. چون اجزاء باید در برابر اطاعت و امتثال امری باشد یا تدارک مصلحتی، نه امتثال امری است و نه تدارک مصلحتی است. زمینه برای اجزاء فراهم نیست. در ادامه به یک نکته اشاره می کند که باز هم قابل ذکر است و آن این است که می فرماید: آن چه که محقق خراسانی فرمودند که اصول حکومت دارند. اگر احکام ظاهری مفاد اصول باشد زمینه برای اجزاء وجود دارد، می فرماید حکومت قابل التزام نیست.

حکومت دو قسم است

برای شرح مسئله گفته می شود اولا- حکومت دو قسم است و بعد از آن هر قسمی از حکومت باز هم به دو قسم حکومت ظاهری و حکومت واقعی است که مجموعا می شود چهار قسم. این چهار قسم حکومت را که شرح بدهیم، معلوم می شود در مورد اصولی که مفاد آن احکام ظاهریه است حکومت ظاهری است. اعتبار حکومت ظاهری تا کشف خلاف است. شرح این معنا جلسه آینده.

مسئله اجزاء در اتیان ماموربه به امر ظاهری ۹۲/۰۸/۲۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: مسئله اجزاء در اتیان ماموربه به امر ظاهری

ادامه بحث درباره بررسی آراء صاحب نظران در مورد اجزای امر ظاهری

گفته شد که محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه درباره اجزاء مربوط به امر اضطراری صوری گفتند که دو تا صورت که ماموربه واجد تمام ملاک باشد یا قسمت اعظم از ملاک موجود باشد و قسمتی قابل تدارک نباشد را گفت مجزی است. اما آن دو قسمت بعدی که ماموربه دارای ملاک نیست و یا قسمتی از ملاک را داراست و قسمت دیگر قابل تدارک است، مجزی نیست. تذکر این نکته برای این بود که آن دو قسمتی که ماموربه واجد ملاک نباشد و یا واجد باشد اما نه به صورت کامل ولی باقیمانده قابل تدارک باشد، برای این بود که این مطلب از قلم افتاده بود. تدارکش این بود که آن دو تا مورد قابلیت اجزاء ندارد برای این که ملاک حاصل نشده است و غرض مولی محقق نشده است و زمینه برای اجزاء موجود نیست.

رأی محقق خراسانی را امام خمینی تایید می کند

اما در امر ظاهری محقق خراسانی فرمودند که فرق است بین اماره و اصل، اگر امر اماره باشد در صورت کشف خلاف، مجزی نیست اما اگر امر برخواسته از اصل باشد، مجزی است. این رأی محقق خراسانی را امام خمینی (۱) قدس الله نفسه الزکیه دقیقا تایید می کند که حقیقت همین است که محقق خراسانی فرموده است. اما پس از کامل شدن کلام محقق خراسانی رسیدیم به بررسی آراء صاحب نظران دیگر، رأی شیخ انصاری را دیروز بحث کردیم که بین امر ظاهری عقلی و امر ظاهری شرعی شرح و توضیحی دادند و اقسام احکام ظاهری و واقعی را هم بیان کردند که نکات ظریفی بود.

۱- مناهج الوصول، امام خمینی، جلد ۱، صفحه ۳۱۵.

رأی دوم رأی محقق نائینی است که امر ظاهری مجزی نیست

رأی دوم محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه عنوان مطلب براساس رأی این محقق عظیم الشأن این است که امر ظاهری مجزی نیست. اگر ماموربه به امر ظاهری انجام بگیرد و بعد از آن کشف خلاف بشود، اجزایی در کار نیست. این موجز کلام ایشان است. اما تفصیلی که در این رابطه ایشان دارند، از بیان ایشان استفاده می شودکه دلیل بر عدم اجزاء اولا اجماعی است که ادعاء شده است. اجماع بر این است که امر ظاهری مجزی نیست. اجماع ادعاء شده است که غیر از اجماع منقول است. اجماع ادعائی این است که بعضی از محققین اعلام کرده اند که اجماع وجود دارد اما به سمع محقق نائینی رسیده و برای محقق نائینی تحقق اجماع واقعیت آن ثابت نیست، این معنای ادعای اجماع است. پس ادله: ۱. ادعای اجماع، ۲. گفته می شود که قول به اجزاء مستلزم تصویب است. اگر ما بگوییم که امر ظاهری باعث اجزاء می شود بعد از کشف خلاف و بعد از که حکم

واقعی قطعا انجام نشده، این دیگر تصویب واضحی است یعنی مودای امر ظاهری یک حکم شرعی شده است به وسیله رأی مجتهد یا به وسیله امر ظاهری. بنابراین دلیل دوم ما مستلزم تصویب بود که بطلان آن از ضروریات است. دلیل سوم تحلیل عقلی و آن این است که ادله امارات و اصول طرق هستند، نقش شان فقط طریقیت است، قسم دوم حکم واقعی ما انزل الی الرسول بود، آن در همان مکان و جایگاه و در واقع خودش پابرجاست، طریقی که به سوی او منتهی می شد که اماره بود یا اصل، الان که به خطا رفته است، واقع از عما هو علیه تبدل پیدا نمی کند. براساس این سه دلیل اجزاء درباره امر ظاهری اصلا زمینه ندارد.

ص: ۱۷۶

فرق تصویب و تحلیل عقلی چیست

سوال: فرق بین دلیل سومی و تصویب چیست؟

جواب: تصویب این است که واقع تابع دلیلی است که در اختیار مجتهد است. دلیل سوم این است که واقع سرجای خودش ثابت و مضبوط است، از همان حقیقتی که دارد تغییر نمی کند. طریق واقع سازی نمی کند. به عبارت دیگر این دو تا دلیل نزدیک است منتها فرقش این است که یکی از طریق مبدأ وارد می شویم و دیگری از طریق منتها. در تصویب از طریق مبدأ و ابتداء وارد می شویم، ابتدای کار را یک دلیل قرار می دهیم که حکمی نیست. حکم آن است که مجتهد بگوید یا دلیل اعلام کند و دیگر واقعی نیست، این دلیل دوم بود. دلیل سوم این است که طریق واقع را نمی تواند تغییر بدهد. نقش آن فقط راه وصول به واقع است و واقع قابل تغییر نیست. براساس این سه دلیلی که ایشان بیان می فرمایند، اجزاء درباره امر ظاهری اصلا زمینه ندارد. و بعد از این توجهی می کند به بیان محقق خراسانی،

بررسی حکومت دلیل اصل بر دلیل اشتراط

محقق خراسانی فرمود که اگر امر ظاهری برگرفته از اصل باشد، اصل حاکم است بر دلیل اشتراط، دلیل اشتراط فقط شرط واقعی را برای صلاه اعلام می کرد اما دلیل اصل می گوید که منظور از شرط اعم از شرط واقعی و شرط ظاهری است. بنابراین آن عملی که با شرط ظاهری انجام دادیم، در واقع شرط شرعی را انجام داده ایم منتها شرط شرعی که منطقه خاص داشت و مفاد امر ظاهری بود و آن امر ظاهری شرط را توسعه داده بود. شرطی که اعم است از شرط واقعی و شرط ظاهری که این را شرحش دادیم.

محقق نائینی می فرماید این حکومت اساسی ندارد

محقق نـائینی می فرمایـد: حکومتی که گفته شـده است، اساسـی نـدارد. برای توضـیح مطلب اقسـام حکومت بایـد مورد توجه بگیرد، حکومت به دو قسم است: قسم اول: حکومتی که مفاد آن رفع موضوع محکوم است. دلیل حاکم موضوع دلیل محکوم را برمی دارد. مثـل حکومت امـاره بر اصـل. شـما ملـک استصـحابی داشتیـد، شـک در ملکیت کردیـد یـا شک در اباحه مالی کردید، استصـحاب اباحه کردید، این اصل است و این مفاد اصل. اباحه استصـحاب شد. اما شـما اگر همین جا یک اماره اقامه بشـود مثلاـ بینه بیایـد بگویـد که این مـال ملـک شخصـی کسـی دیگری است، این بینه، موضوع اصـل استصـحاب را برداشت. موضوع استصحاب شک در اباحه و ملکیت بود و بینه آمد گفت شکی نیست، محققا ملک است، این قسم اول. و اما قسم دوم حکومت عبارت است از حکومتی که مفاد آن تصـرف در موضوع است نه رفع موضوع. در موضوع تصرف می کند به توسعه و تضییق. گاهی توسعه می دهد« الطواف بالبیت صلاه»،

و گاهی تضـییق می کنـد «لا ربا بین الوالـد و الولـد». این دو قسم را سـید الاسـتاد در تحقیقاتی که دیـده ام فقط در بیان ایشان آمـده است که دو قسم است و الاـ حکومت را می گوینـد یک محقق اشـتباه می کنـد که حکومت را بگوییم که رافع موضوع است یـا تصـرف در موضوع می کنـد، ایشان به طور واضـح می گویـد که اشتباه نکنیـد و دو قسم است. بیان محقق نائینی که فرمودنـد هر کـدام از این دو قسم حکومت یـا حکومت واقعی است و یا حکومت ظاهری. معیار حکومت واقعی چیست؟ معیار این است که دلیـل حاکم و محکوم دلیل اجتهادی و اولی باشـد، در این صورت حکومت واقعی می شود مثلا «لا ربا بین الوالد و الولـد». هر دو دلیـل اولی و اجتهـادی است. این دیگر مـوقت نیست، حکومت واقعی موقت به وقت نیست، محـدود نیست، و یـک جعـل دائم شـرعی است. و امـا حکومت ظـاهری قسم دوم عبارت است از حکومت موقت، محـدود است، موقت به وقت است تـا وقتی که جعل وجود دارد به حکم واقعی. تا وقتی که علم به حکم واقعی به دست نیاوریم و تا وقتی که کشف خلاف نشود. بنابراین با این شـرحی که محقق نائینی دادند که حکومت از این قرار است، معلوم شد که حکومتی که این جا ادعاء می شود نمی توانـد اجزاء به وجود بیاورد. محقق نائینی برای رد حکومتی که محقق خراسانی گفته انـد پنج تا اشـکال می کند که چهار اشکالش تقریبا اشکالاتی است که خود ایشان هم قبول نداشته باشند و خالی از خدشه نیست، اما اشکال اصلی همین بود که گفتیم که حکومت دو قسم است: واقعی و ظاهری، و این جا حکومت ظاهری است.

سید الاستاد در محاضرات می فرماید حکومت دلیل اصل بر دلیل اشتراط حکومت ظاهریه موقته است

سیدنا الاستاد (۱) قدس الله نفسه الزکیه این مطلب را شرح می دهد در همین مورد رأی محقق نائینی (۲) را تایید می کند ولی یک توضیحی که روشن کننده برای مطلب باشد را مورد عنایت قرار می دهد و آن این است که می فرماید: حکومت دلیل اصل بر دلیل اشتراط حکومت ظاهریه موقته است. محقق نائینی فقط ظاهری می فرمود ولی ایشان یک وصف دیگر اضافه کرد «ظاهریه موقته بزمن الجهل». موقت است تا وقتی که جهل به حکم واقعی وجود داشته باشد. اما اگر جهل برطرف شد، واقع کشف شد، دیگر زمینه و زمان حکومت منقضی شد. تاریخ اعتبار از بین رفت. دیگر حکومتی نیست و فقط مخصوص همان وقت خاص است. و می فرماید: در حقیقت این حکومت می شود نسبت به ادله اولیه، یک حکومت موقت طولی که احکام واقعیه را الان علم نداریم، در صورتی که الان به احکام واقعیه دسترسی نداریم، از ادله ای که احکام ظاهریه اعلام می کند، استفاده می کنیم و اما اگر حکومت واقعیه باشد، ادله در طول ادله محکوم نیست بلکه در عرض و در کنار و متمم ادله اولیه محکومه است که شیخ انصاری می فرماید حاکم شارح محکوم است. حاکم مفسر محکوم است. یعنی در کنار آن است و متمم است. آن حاکم واقعی و حقیقی است. آن گاه سیدنا الاستاد مطلب دیگری را شرح می دهد که مربوط به همین اجزاء است نسبت به امر ظاهری می شود ولی خودش یک مطلب مستقل و قابل توجه هم است، و آن عبارت است از بررسی تضاد حکم ظاهری با حکم واقعی.

۱- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۲، صفحه ۷۲ تا ۸۲.

۲- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۱، صفحه ۱۹۸ و ۱۹۹.

بررسی تضاد حکم ظاهری و حکم واقعی

بحث معروفی است در اصول که نسبت به مفاد ادله ظاهریه بحث می شود که احکام واقعیه که گفتیم ما انزل الی الرسول است و احکام ظاهریه «ما یستفاد من الامارات و الاصول» است. این دو تا احکام با هم مضاده دارند. اگر مفاد ادله و امارات و اصول جعل حکم واقعی باشد، منتهی می شود به جعل ضدین. سیدنا الاستاد می فرماید: بین حکم ظاهری و حکم واقعی «بنفسه من حیث الذات و من حیث هو الحکم» تضادی وجود ندارد. اما تضاد در مبدأ و منتهاست. تضاد بین دو تا حکم نیست، برای این که تضاد بین امور واقعی و حقیقی است. حکم اعتبار است، بین اعتبارات که تضادی نیست، اعتبار محض است، «لا مضاده بین الاعتبارات». مضاده و تضاد بین امور واقعیه و حقیقیه است. یک کسی می نشیند الان برای خودش اعتبار می کند که من الان یک مقام اول دنیا هستم، و بعد اعتبار می کند برای خودش که من پایین مقام دنیا هستم، و بعد برای خودش اعتبار می کند که من مجهول الهویه هستم، به این اعتبارات که مضاده ای نیست. حکم اعتبار شرعی است، اعتبار محض است. بین اعتبارات تضادی نیست.

تضاد ملاک و امتثال

و اما تضاد می فرماید: در مبدأ و منتهاست. مبدأ احکام عبارت است از مرحله مصلحت و ملاک که این جا تضاد وجود دارد. نمی شود که یک عمل هم مصلحت داشته باشد و هم مفسده. به عنوان مصلحت و مفسده تام که دارای مصلحت تام باشد و دارای مفسده تام باشد، همچین چیزی نمی شود و تضاد بین مصلحت و مفسده حاکم است و جمع بین مصلحت و مفسده امکان ندارد. و همین طور در منتها، در مقام امتثال، منظور از مبدأ مرحله مصلحت و ملاک است و منظور از منتها مرحله امتثال است. در مرحله امتثال نمی شود یک عمل باشد و آن را به وسیله حرمت را امتثال کرده باشد و اجتناب بکند یا واجب باشد و یک مکلف آن واجب را امتثال کرده باشد، همچین چیزی امکان ندارد و مستلزم جمع بین ضدین است و از محالات. بعد از که می فرماید: بین حکم ظاهری و حکم واقعی در مبدأ و منتها تضاد وجود دارد، این نکته را اعلام می کند که حکم ظاهری در مقابل و در عرض حکم واقعی قابل جعل نیست. این تعبیر و جمله اصلی که حکم ظاهری در عرض حکم واقعی امکان جعل را ندارد، از یک سو اشکال تضاد بین حکمین رفع شد و از سوی دیگر اجزاء زمینه نخواهد داشت. چون اجزاء وقتی است که حکم الله واقعی باید انجام بشود و حکم ظاهری که حکم دیگر واقعی مجدد ندارد، حکم واقعی ما انزل الی الرسول که بر فرض کشف خلاف شده، پس حکم واقعی که انجام نشده باشد، امکان اجزاء وجود ندارد.

احکام ظاهریه در واقع احکام عذریه است

بعد می فرماید: احکام ظاهریه ای که هست، این احکام ظاهریه در حقیقت احکام عذریه نه احکام حقیقیه. اشارهً می گوید شما حکم ظاهری که اعلام می کنید در حقیقت حکمی نیست. یک وظیفه ای است که برای مکلف در زمان جهل از سوی شرع برایش عنایت شده است که این ها را تحت عنوان حکم شرعی انجام بدهد«احکام ظاهریه عذریه و لیس باحکام واقعیه». بنابراین اجزاء زمینه ندارد. پس از که اجزاء زمینه نداشت، طبق قاعده و براساس قاعده اولیه یعنی امکان و امتناع، اجزاء ممکن نیست و اجزاء که ممکن نبود، در مواردی که ما به اجزاء برمی خوریم، یا اگر عباداتی را می بینیم که قبلاـ براساس اماره و اصل با وجدان شرط یا فقدا شرطی انجام گرفت و بعدا کشف شده خلاف آن، می فرماید: فقط باید به طریقیت و موضوعیت اماره توجه کرد که اگر قائل به طریقیت باشیم که حق الحقیق همان طریقیت است، زمینه برای اجزاء وجود ندارد اما قائل به موضوعیت بشویم، امکان اجزاء در کار است.

فرعی که معرکه الآراء است

این مطلب را دو شخصیت صاحب مکتب اصولی محقق نائینی و سیدنا الاستاد فرمودند، فرعی را مطرح می کنند که محل ابتلاـست و معرکه الاراء است. فرع این است که گفته می شود مقلدین که به رأی مجتهد و فتوای مجتهد عمل کرده باشد و مجتهد هم براساس اماره و اصل فتوا داده، بعد از مدتی مجتهد رأی آن برگشت و دید که آن اصل یا اماره تمام نبوده، فتوا عوض شد، فتوا داده بود که نماز بدون سوره اگر خوانده بشود جایز است و مجزی است براساس اصاله البرائه که شک در وجوب سوره داریم. بعد از مدتی کشف شد که دلیل داریم بر وجوب قرائت سوره، حالا آن مقلدینی که تا الان نماز را بدون سوره خواندند، نمازشان را اعاده کنند یا رأی قبلی مجتهد که براساس حجت بود و برایش حجیت داشت، کافی است؟

مشهور اجزاء است

فرعی است معرکه الآراء و بایـد بحث کنیم، آراء مختلف است، مشـهور این است که در این جا اجزاء است و مقلـدین بر طبق فتـوای قبلی که عمـل کردیـد، نیـاز به اعـاده و قضـاء نیست، گفته می شـود براسـاس رأی محقـق خراسـانی طبق قاعـده است و براساس رأی سیدنا الاستاد دلیل خاص دارد و حدیث لا تعاد است مثلا، که شرح مسئله برای جلسه آینده.

مسئله اجزاء در اتیان ماموربه به امر ظاهری ۹۲/۰۹/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مسئله اجزاء در اتیان ماموربه به امر ظاهری

بحث تکمیلی درباره اجزاء امر ظاهری

رأی محقق خراسانی و امام خمینی قدس الله اسرارهم این شد که اگر امر ظاهری اماره باشد، اجزائی نیست. اما اگر اصل باشد، بعـد از کشف خلاف هم مجزی است، با آن تفصـیلی که داده شد. اما شـیخ انصاری و محقق نائینی و سـیدنا الاسـتاد قدس الله اسـرارهم فرمودنـد که امر ظـاهری بعـد از کشف خلاـف اثری نـدارد. یعنی ماموربه که به امر ظاهری انجام شـده، اگر کشـف خلاف بشود، اجزائی نیست. سیدنا الاستاد (۱) قدس الله نفسه الزکیه مسئله را شرح می دهد و می فرماید: طبق قاعده درباره امر ظـاهری بایـد بگوییم که اجزایی نیست. اما این عـدم اجزاء در صورتی است که ما برای اماره و اصل طریقیت قائل باشـیم و اما اگر سببیت اعلام بشود، اجزاء خواهد بود. به عبارت دیگر اجزاء و عدم اجزاء منوط است به نحوه حجیت امارات و اصول، اگر امارات و اصول به نحو طریقیت باشـد، قطعا اجزاء در کار نیست اما اگر جعل امارات و اصول به نحو سـببیت باشـد، ماموربه به امر ظاهری مجزی خواهد بود و زمینه برای اجزاء محقق خواهد شد. بعد از این، اقسام سببیت را شرح می دهد

ص: ۱۸۲

۱- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۲، صفحه ۸۲ تا ۹۲.

اقسام سببیت

هرچند در اصول مشهور بین صاحب نظران بلکه در حد اجماع و تحقیق این است که امارات و اصول به نحو طریقیت است، اما فهم معنای سـببیت از یک سو و بعضـی از توجیهاتی که اشـعار به سببیت دارد از سوی شیخ انصاری و اتباع آن از سوی دیگر، داعی می شود که سببیت را توضیح بدهیم.

سببیت امارات و اصول سه قسم است

می فرماید: سـببیت امارات و اصول بر سه قسم است: قسم اول از سببیت عبارت است از دلالت امارات و اصول بر حکم شرعی

بتمامه و کماله. یعنی حکم شرع است و اماره، حکم شرعی مجعولی غیر از مودای اماره وجود ندارد. هر آن چه که اماره اعلام بکند، همان حکم شرعی است. بیشتر از آن حکم مشترکی بین عالم و جاهل نداریم. این طرقی است که از سوی شرع جعل شده و آن احکام شرعی است که مودیات همین طرق است، حالت منتظره ای نیست. این قسم اول منسوب است به اشاعره هرچند ما این نسبت را دقیق در منبع معتبر اشعری به دست نیاوردیم ولی نسبت مشهور است. براساس این رأی که سببیت به این معنا باشد، اجزاء قطعی خواهد بود. برای این که اصلا زمینه برای عدم اجزاء وجود ندارد. به این جهت که در این صورت از سببیت کشف خلافی در کار نیست. چیز دیگری وجود ندارد تا عدم مطابقتی باشد و کشف خلافی. حکم مودای همین اماره است فقط و هیچ کشف خلافی نیست. بنابراین اجزاء قابل بحث نیست چون زمینه برای عدم اجزاء وجود ندارد. از اول حکم است و دلیل حکم، احتمال عدم اجزائی نیست تا شما بحث کنید چون کشف خلافی نیست.

سید الاستاد می فرماید: این قسم اول بالاجماع و بالضروره و بالخلف و بالدور باطل است

سیدنا الاستاد می فرماید این رأی بالضروره باطل است. اولاـ اجماع امامیه و غیر امامیه طوائفی از ابناء عامه و ثانیا این رأی مخالف ضرورت دینی است. براساس ضرروت دین می دانیم که ارسال رسل و انزال کتب برای اعلام احکام، حکم ما انزل الی الرسول قطعی است، و پس از که بگوییم مودای اماره حکم شرعی است و لیس الاـ هو، ارسال رسل و انزال کتب لغو می شود. حکم ما انزل در کار نیست. و ثانیا موجب خلف است. چون اماره و اصول طرق هستند و حاکیات، حکایت گر هستند. بالوجدان معنای ظاهر و واضح اصول و امارات حکایت گری است و اگر حکم دیگری نباشد غیر از مودای اماره، حکایتی در کار نخواهد بود. شما اعلام می کنید حکایت ولی در حقیقت حکایتی در کار نیست و این می شود خلف که خلف یعنی هر ادعایی که خلاف واقع باشد. و همین طور مستلزم دور هم می شود به این صورت که حکم شرعی آن است که توقف دارد به اماره و اماره هم توقف دارد به حکم شرعی که مودای آن حکم شرعی است، از دور صریح است. بطلان این مسلک و مذهب قطعی و ضروری است.

قسم دوم هم اماره مصلحت دارد و هم حکم واقعی منتهی در صورت تخلف مصلحت اماره اقوی است

اما قسم دوم از سببیت، این قسم به طور خلاصه و با آسان سازی عبارت است از این است که اماره و اصل دلالت دارند بر حکم شرعی فعلی ولیکن حکم واقعی مشترک بین عالم و جاهل وجود دارد. بنابراین مجعول شرعی دو نوع است: یک مجعول واقعی که هنوز در دسترس مکلف قرار نگرفته و منجز نشده. یک حکم شرعی که مودای اماره است، حکم شرعی فعلی و دارای مصلحت. مصلحت در مودای اماره وجود دارد، همان طوری که مصلحت در ذات فعل و امر مکلف به وجود دارد. یعنی حکم واقعی هم دارای مصلحت است و این حکم مودای اماره هم دارای مصلحت است. و این مصلحتی که در مودای اماره است، اگر مودای اماره با حکم واقعی تطبیق بکنند که فهو المطلوب و جای بحث دیگر نیست، مودای اماره با واقع تطبیق کرد. و اگر تطبیق نکنند، این جاست که دیگر تصویب به میان می آید. اگر تطبیق می کند می فرماید: مصلحتی که در مودای اماره است اقوی است از مصلحتی که در ذات عمل و در حکم واقعی وجود دارد. بنابراین در مقام مخالفت در وقتی که خلافی بین حکم ظاهری و حکم واقعی وجود داشته باشد، مصلحت حکم ظاهری نسبت به مصلحت حکم واقعی اقوی است بنابر سببیت. و پس از آن که اقوی بودن آن را اعلام کردیم، می شود تبدل واقع. آن حکم واقعی دیگر مبدل شد به حکمی که مودای اماره است و این تصویب است. پس از این که تبدیل واقع به عمل آمد می شود تصویب. این رأی منتسب است به معتزله، این رأی در منابع معتزله وجود دارد و رأی است که معتزلی آن را تایید و اعلام می کند.

سید الاستاد می فرماید قسم دوم در مقام ثبوت امکان دارد اما در مقام اثبات ادله تایید نمی کند

سیدنا الاستاد می فرماید: این رأی معتزله در مقام ثبوت امکان دارد، قابل تصور است و می شود مسئله را این گونه تصور کنیم که حکم واقعی مشترک بین عالم و جاهل جعل شرعی شده، معتزله این را اعتراف می کند اما بگوییم که این حکم مشترک مقید است به عدم قیام اماره عند المجتهد و اگر اماره ای قیام بکند، حکم شرعی دیگر آن حکم واقعی مشترک نیست و می شود مودای اماره. مثل این که بگوییم عناوین اولیه می گوید وضو بگیرید، اما عنوان ثانوی می گوید اگر ضرری بود، وضو واجب نیست. آن حکم اولی مقید شد به عنوان ضرر یا حرج و عسر و عناوین ثانوی. بر مبنای معتزلی احکام واقعی مشترک بین عالم و جاهل مقید شد به عدم قیام اماره، اگر اماره قیام کرد، دیگر حکم مشترک نیست. مخصوص و مشخص همین مودای اماره است. در مقام ثبوت درست است و قابل تصور است. اما در مقام اثبات: ادله ای که داریم و لسان ادله ما این تقیید را تایید نمی کند.

ادله دو بخش است

ادله به دو بخش است: بخش اول ادله اولیه که احکام شرعیه را جعل می کند، این ادله ی احکام دو تا خصوصیت از آن پیداست: ۱. جعل کلی مشترک بین عالم و جاهل، ۲. عدم تقید به عدم قیام اماره در لسان ادله وجود ندارد. تقیید به عدم قیام اماره از ادله جعل احکام استفاده نمی شود. بخش دوم که ادله اعتبار اماره: به ادله ی اعتبار اماره که مراجعه کنیم به طور عمده دلیل اعتبار سیره عقلاست با امضای شرعی. سیره عقلاء هدف دارست و ملاک دارد. ملاک سیره عقلاء طریقیت سیره است. می گویند عقلاء به زبان حال و قال که این شیوه و روش یعنی این اماره را که بینه باشد، اماره موضوعی که عبارت است از بینه یا اماره حکمی که عبارت است از خبر واحد، این اماره براساس سیره عقلاء اعتبار دارد یعنی طریقیت اش به سوی حکم واقعی بر اساس سیره عقلاء اعتبار دارد. فقط طریقیت را اعلام می کند به طور مطلق، نه مقید است به چیزی و نه در این طریقیت جعل حکم در مودا وجود دارد، جعل حکمی نیست و فقط جعل طریقیت است. جعل حکمی نیست تا ما پس از آن جعل حکم بیاییم و به سمت و سوی سببیت و وجود مصلحت در مودا حرکتی بکنیم، محض طریقیت است. بنابراین مبنای معتزله از اساس متزلزل است بلکه منهدم است. و این مبنا بر فرض صحت و تاییدش نتیجه اش اجزاست که اشاره است. منتها پس از آن که گفتیم این مبنا درست نیست، طبیعتا بنایی وجود نخواهد داشت.

ص: ۱۸۵

اما قسم سوم

قسم سوم سببیت که سیدنا الاستاد می فرماید: بعضی از صاحب نظران اصولی امامیه گفته باشند اما با تحقیقی که به عمل آمد، عمدتا ریشه این قول سوم یا قسم سوم سببیت در کلام شیخ انصاری است که منظور از سببیت این است که اماره دارای مصلحت است اما مصلحت در مودا نیست بلکه مصلحت در خود سلوک است ولی احکام مجعوله شرعیه مشترک بین عالم و جاهل، قطعی است. در اصل مسئله هیچ شبهه و اشکالی نیست. شیخ انصاری می فرماید: اخبار در حد تواتر است دال بر اشتراک عالم و جاهل در احکام، هرچند این تواتر این محل تامل است ولی شیخ انصاری اعلام می کند. در هر صورت قاعده اشتراک بین عالم و جاهل را سیدنا الاستاد می فرماید جزء ضرورت هاست. ضرورت مذهب اشتراک عالم و جاهل در احکام است. احکام شرع اختصاص به عالم ندارد که بگویید جاهل راحت است و هیچ کسی به کسی خبری ندهد که تو راحتی. هیچ بی خبر است و حکمی ندارد و راحت، همچین چیزی اگر باشد، احکام و دین و تقیدی تقریبا وجود نخواهد داشت. یک مجموعه از علماء مکلف هستند نه مردم دیگر که علم به احکام نداشته باشند، خلاف ضرورت است. پس ضرورت اقتضاء دارد که احکام مشترک بین عالم و جاهل است. پس از که مشترک بود، در این قسمت جایی برای تبصره وجود نداشت، می گوییم امارات سرنوشت آن چه می شود؟ می گویند امارات هم باطل و بیهوده نیست. یک مصلحتی در سلوک وجود دارد. که مصلحت سلوکی را گفتم و منظور شیخ را هم توضیح دادم.

ص: ۱۸۶

اشتباهی که بعضی از فضلاء می کنند

در رسائل فقط طرق و امارات که بحث می کنند در برابر اشکال ابن قبه فقط مصلحت سلوکی که بحث می شود، ان جا بحث اجزاء نیست لذا شیخ تمام مطلب را نفرموده، و اشتباه تلقی می شود که آن مصلحت سلوکیه را به نحو کامل باید تقریرات و مطارح الانظار مراجعه کنند که شرحش را برایتان دادم کامل که اصل التزام به مصلحت سلوکیه دلیل آن چیست که قاعده لطف بود. و بعد از آن حدود آن را هم گفتیم که مصلحت سلوکیه تا آن جاست که کشف خلاف نشود. اما در این رابطه گفته می شود که مصلحت سلوکیه که در کار بود، تصویبی است. یعنی اماره بالاخره مصلحت دارد و مصلحت اماره از مصلحت حکم واقعی می تواند کفایت کند و اگر مصلحت واقع از دست ما رفت، مصلحت اماره می تواند جایگزین بشود و این یک نوع تصویب است. حکمی که مودای دلیل باشد و کفایت کند از حکم واقعی، می شود تسبیب. و تسبیب هم سببیت است و هم تسبیب.

سید الاستاد می فرماید قول به مصلحت سلوکیه اولا و ثانیا قابل التزام نیست

سیدنا الاستاد می فرماید: قول به مصلحت سلوکیه اولاـ و ثانیا قابل التزام نیست، اما اولا ما برای جعل اماره و اعتبار اماره ردا علی ابن قبه نیاز به مصلحت سلوکی نداریم بلکه یک مصلحت دیگری داریم که ما را آن جا کمک می کند. شما در جعل اماره ردا علی ابن قبه فقط نیاز به مصلحت دارید و باید ثابت کنید که اماره مصلحت دارد و الا هیچ و پوچ می شود و شما گفتید مصلحت سلوکی، می گوییم مصلحت سلوکی لزومی ندارد و دلیلی هم ندارد بلکه مصلحتی داریم به نام مصلحت تسهیلیه. بعثت علی شریعه سمحه سهله، دلیل دارد. شریعت سهل و سماحی است. آن گاه که به دسترسی به حکم واقعی نداشته باشیم، به مودای این طریق عمل کنید که شریعت برای ما آسان گرفته است. این آسان گیری اش یک مصلحتی است. طریق که اعتبار دارد از باب آسان گیری است. سهل المعونه بودن است. مصلحت در خود جعل اماره از ناحیه مساهله و سهل گیری به دست می آید و اسمش را سید اعلام می کند که مصلحت تسهیلیه. و ثانیا رأی بر مصلحت سلوکی بر مبنای شیخ که اماره اگر بر یک حکمی اقامه شد، مودای آن اماره هرچند خود مودا مصلحت ندارد ولی سلوک اماره در آن حدی مصلحت دارد که می تواند با مصلحت حکم واقعی در یک درجه باشد و تدارک کند مصلحت فائته را، این کلام موجب تصویب و تبدل واقع می شود.

ص: ۱۸۷

دو قسم تصویب

تصویب دو قسم است: ۱. تصویب به نحو اشرعی که اصلا حکم واقعی مجعول نیست، مجعول فقط مودای اماره است. ۲. تصویبی است که بر مبنای معتزلی است که حکم واقعی پس از مودای اماره عوض می شود، این مودای اماره جایگزین حکم واقعی می شود عملا، اتیانا، ملاکا، مصلحهً، و این قسم دوم تصویب است. در این بیان شما که شما فرمودید مصلحت سلوکی اگر تا آخر کشف خلاف نشد، خود سلوک مصلحتی دارد که آن مصلحت حکم واقعی فوت شده را تدارک می کند، جایگزین آن می شود در حقیقت تبدل حکم واقعی است، آن حکم واقعی مبدل شد به مودای اماره. این هم مستلزم تصویب باطل می شود. تحقیق مسئله و بررسی نظر شیخ انصاری و محقق نائینی از یک سو و نقد و بررسی سید الاستاد از سوی دیگر، برای جلسه آینده.

مسئله اجزاء در اتیان مامور به به امر ظاهری ۹۲/۰۹/۰۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: مسئله اجزاء در اتیان مامور به به امر ظاهری

بررسی مصلحت سلوکیه

سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه فرمودند اقسام سببیت سه تاست و توضیح کاملی داده شد.

قسم سوم مصلحت سلوکیه است

قسم سوم را فرمودند که عبارت است از مصلحت سلوکیه. کسانی که قائل به مصلحت سلوکیه هستند، قائل به سببیت امارات و اصول هستند و بالمآل قائل به تصویب هستند که مصلحت سلوکیه در نهایت موجب تغییر واقع می شود و گفته شد که تبدل واقع، قسم دوم تصویب است. قسم اول خالی بودن واقع از مصلحت است و قسم دوم تبدل واقع با مودای اماره است. مصلحت سلوکیه اگر تا انتهاء کشف خلاف نشود، در حقیقت حکم واقعی مبدل می شود به حکم شرعی که مودای اماره است. و برای این تبدل واقع یک فرض و توجیهی دیگری را ذکر می کنند و آن این است که می فرمایند: حکم معین در صورتی که اماره ای داشته باشیم مبدل می شود به حکم مردد که ایشان تعیین و تخییر می گوید. مثلاـ در واقع حکم جعل شده است معینا، وجوب نماز ظهر برای عالم و جاهل. اما اگر اماره قائم شد که نماز جمعه واجب است، در این جا کسی که اماره در اختیار دارد، آن حکم شرعی اش مردد می شود به این صورت که اگر مودای اماره با حکم واقعی تطبیق کند، حکم شرعی آن است و اگر اماره با حکم شرعی تطبیق نکند و تا آخر کشف خلاف نشود، حکم شرعی همین مودای اماره است. در نتیجه حکم معین مبدل می شود به حکم مردد، این تبدیل واقع است. پس از تبدل واقع شد، تصویب است و اجزاء هم در پی آن خواهد آمد بر این مبنایی که قابل قبول نیست که مبنای سلوکی و مبنای تصویبی، اما نتیجه این مبنا می شود اجزاء، فرمایش سیدنا کامل شد.

ص: ۱۸۸

اما تحقیق این است که اشکال سید الاستاد وارد نیست

اما تحقیق این است کهاشکالی که سیدنا نسبت به مصلحت سلوکیه داشتند، قابل التزام نیست.

نتیجه اشکال اول ایشان این است که مصلحت تسهیلیه همان مصلحت سلوکیه است

اما فرمایش اول شان که فرمودند در حجیت امارات و اصول نیازی به جعل مصلحت سلوکیه نداریم بلکه مصلحت تسهیلیه کافی است، در این مورد عرضه می دارد که این مصلحت تسهیلیه به چه چیز تعلق دارد؟ مصلحت که بدون متعلق که نیست. درست است مصلحت تسهیلیه است اما متعلق این مصلحت تسهیلیه چیست؟ اگر بفرمایند که متعلق مصلحت تسهیلیه مودای اماره است که با مبنای ایشان تطبیق نمی کند بلکه با ضرورت مذهب اصولین امامیه تطبیق نمی کند. امارات در مودا مصلحت ندارند، مصلحت مربوط است به حکم واقعی، آن هم در متعلقات احکام. و اما اگر بگویند مصلحت تسهیلیه متعلق است به طریق است، نتیجه می شود مصلحت سلوکیه. پس اگر بفرمایند مصلحت تسهیلیه متعلق است به طریق است، درست می شود تعبیر دیگری از مصلحت سلوکیه و فقط اسمش را عوض کردید. در عین حالی که اسم را عوض کردید، نیاز را هم از ضمن کلام شان به دست آوردیم چون که ایشان فرمودند نیاز به مصلحت سلوکیه نداریم و نیاز ما را مصلحت تسهیلیه کفایت می کند یعنی نیاز است و نمی شود طریق مصلحت داشته باشد منتها نیاز ما را مصلحت تسهیلیه پاسخ می دهد. پس هم از فرمایش نیاز را ما به دست آوردیم و هم دیدیم در واقع مصلحت تسهیلیه تطبیق کرد با مصلحت سلوکیه.

ص: ۱۸۹

مطلب بعدی سید الاستاد که فرمودند قول به مصلحت سلوکیه منتهی به تصویب می شود هم قابل التزام نیست

و اما مطلب دیگری که ایشان می فرمایند که قول به مصلحت سلوکیه منتهی به تصویب می شود، این فرمایش ایشان هم خالی از اشکال نیست. برای این که اعلام تصویب نسبت به مصلحت سلوکیه با آن شرحی که فرمودند که تبدل واقع می شود، در حقیقت اجتهاد در مقابل نص است. خود شیخ انصاری (۱) قدس الله نفسه الزکیه فرمودند که منظور از مصلحت سلوکیه این است که از باب لطف خود این طریق حسن دارد در پیشگاه مولی چون یک نوع خضوع و تعبد است، به سوی امتثال حرکت کردن است، این کار مستحسنی است عقلا و عرفا و شرعا و از باب قاعده لطف است و همان حسن عرفی و عقلی و لطفی می شود مصلحت سلوکیه. و فرمودند که این مصلحت کارگشاست تا وقتی که کشف خلاف نشود. اگر کشف خلاف شد، دیگر مصلحت سلوکیه هیچ تاثیری نخواهد داشت.

پس مصلحت سلوکیه نه تصویب است و نه سببیت

با این تصریح بگوییم که مصلحت سلوکیه موجب تصویب می شود، در حقیقت اجتهاد در مقابل نص است. اما توجیهی که ما داشتیم این بود که مراجعات به کلام شیخ در رسائل به عمل می آید، رسائل مصلحت سلوکیه را ردا علی ابن قبه بحث می کند که می گوید تدارک می کند این مصلحت از مصلحت واقع را، از رسائل بوی تصویب از مصلحت سلوکیه استشمام می شود اما اگر به تقریرات مراجعه کرد، بیان واضح است که تصویبی در کار نیست و بعد از کشف خلاف هیچ تاثیری ندارد.

ص: ۱۹۰

۱- مطارح الانظار، شیخ انصاری، صفحه ۲۲ و ۲۳.

محقق خراسانی هم تایید می کند

تاییـد بر آن محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه در اواخر همین بحث اجزاء تاییدا لکلام الشیـخ می فرماید: شـما توهم نکنید که اجزاء در مـودای امـارات، مـوجب تصویب می شود. برای این که مودای امـاره مصـلحتی است که تـا کشف خلاـف نشـده است، ان مصـلحت می تواند مصـلحتی باشد برای حکم ظاهری اما اگر واقع کشف شد، دیگر آن مصـلحت جایش را می دهد به حکم ظـاهری و حکم مشترک بین عـالم و جاهل در مقام جعل محفوظ است. مقام حکم واقعی مشترک، مقام جعل است و مقـام حکم ظـاهری و مودای اماره، مقام فعلیت است. اصـلا در عرض هم که نیسـتند بلکه هیـچ گونه تصـرفی حکم ظاهری به حکم واقعی ندارد. حکم واقعی در مرتبت خودش در جایگاه خودش، محفوظ و مضبوط و پابرجاست. و تصویب آن است که واقع خالی باشد و حکمی وجود نداشته باشد. مودای اماره بشود حکم شرعی واقعی و اما اگر فرض بر این باشد که ما بیان می کنیم که حکم مشترک همـان حکم واقعی انشائی است که انشائی یعنی در مقام جعل، در مقام جعل حکم مشترک بین عالم و جاهـل بـه قـوت خـودش بـاقی است. در مرحله شـک در حکم واقعی، امـاره ای داریم که مـودای آن دارای مصـلحت است تا کشف خلاف نشده است، برای ما اعتبار دارد و این تصویب نیست و امری است بسـیار طبیعی. بنابراین مصـلحت سلوکیه را که اشکال تصویب درباره اش اعلام شـده بود، اساسـی ندارد. مصـلحت سـلوکیه یک توجیه درست و یک واقعیت طبیعی است و اصـلا مصـلحت سـلوکیه قسم سوم سـببیت نیست، سـببیتی در کـار نیست بلکه طریق است. طریق مصـلحتی دارد. طریقیت ذات مصـلحت است. عنوان سـببیت را برای مصـلحت سـلوکیه اعلام کردن، موردی ندارد و درست نیست. پس نه سببیت است و نه تصویب.

ص: ۱۹۱

محقق نائینی هم مصلحت سلوکیه را تایید می کند

لذا محقق نائینی [(۱)] می فرماید: همان طوری که شیخ انصاری که فرمود که در امارات نیاز داریم به مصلحت سلوکیه و قول به مصلحت سلوکیه درست است، می فرماید: نیاز به مصلحت سلوکیه یک نیاز مبرمی است و قول به مصلحت سلوکیه قول درستی است، اما درباره اجزاء حال آن حال طریقیت امارات است. چون مصلحت سلوکیه برای طریق یک مصلحت اعلام کرده، طریقیت را سببیت اعلام نمی کند، طریقیت به قوت خودش است و یک مصلحتی برای طریقیت اعلام شده است. طریقیت دارای مصلحت است. پس از که طریقیت در کار بود، عدم اجزاء همان عدم اجزائی است که درباره طریقیت گفته شد که اگر اماره از باب طریقیت باشد، قطعا نتیجه عدم اجزاست چون طریق است و راه به هدف نرسیده، راهی بوده و راه که خود عمل نیست. خود عمل انجام بشود، اجزاء خواهد آمد و راهی که به سوی عمل هدف گرفته است و به عمل نرسد، کاری انجام نشده تا از اجزاء خبری باشد. در مجموع به این نتیجه رسیدیم که مصلحت سلوکیه درست است با این توضیح و تحقیقی که اعلام شد، و آن چه که شیخ انصاری و محقق نائینی و همین طور از ضمن کلام بعضی از اعاظم استفاده می شود، امارات و اصول تا وقتی که کشف خلاف نشود، دارای مصلحتی است و اگر کشف خلاف تا انتهاء بشود، مصلحتی به دست آمده است و اگر کشف خلاف شد، مجزی نخواهد بود. برای این که طریقیت است و جز این چیز دیگری نیست.

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۱، صفحه ۱۹۳.

کلام سید بروجردی و محقق اصفهانی

برای تایید مطلب نقل شده است سید بروجردی (۱) قدس الله نفسه الزکیه و همین طور محقق اصفهانی قدس الله نفسه الزکیه اجزاء اعلام کرده اند. این اجزاء که اعلام شده است، با یک دقتی قابل جمع است. آن سید جلیل القدر و آن محقق کم نظیر که فرموده اند مودای امارات مجزی است، با شرحی که دادیم تطبیق می کند که اجزاء تا وقتی که کشف خلاف نشده باشد. و از این رو تمام این محققین بر این است که اجزائی در کار است اگر تا انتهاء کشف خلاف نشود ولو خلاف حکم واقعی باشد در واقع ولی در مرحله ظاهر اجزاء وجود دارد. تا این جا این قسمت از بحث کامل شد، رسیدیم به تتمه بحث و فروع مسئله.

نتیجه: ما در ماموربه به امر ظاهری این شد که قول درست و تسالم اصولین بر این است که جعل امارات و اصول به نحو طریقیت است و طریقیت اجزاء ندارد اما سببیت اساسی ندارد

نتیجه بحث ما در ماموربه به امر ظاهری این شد که قول درست که تسالم اصولین هم بر این است که جعل امارات و اصول به نحو طریقیت است و طریقیت به طور طبیعی اجزاء در پی ندارد. و در انتهاء مصلحت سلوکیه هم توضیح داده شد و گفته شد که شبهه تصویب درباره مصلحت سلوکیه راه ندارد. در آن جا هم قول همان عدم اجزاست در صورتی که ماموربه به امر ظاهری باشد. اما فروعی از بیانات محقق خراسانی و محقق نائینی و سیدنا الاستاد به طور پراکنده از ضمن بحث استفاده می شود که این فروع را به عنوان فروع بحث اجزاء عنوان می کنیم.

ص: ۱۹۳

۱- نهایه الاصول، تقریرات درس سید حسین بروجردی، جلد ۱، صفحه ۱۲۹.

فروع بحث اجزاء

درباره بحث اجزاء فروعی از بیانات این اعاظم استفاده می شود که به این شرح است:

فرع اول: در صورت عدم امکان تمسک به امارات آیا اصلی وجود دارد

۱.عدم امکان تمسک به امارات. محقق خراسانی می فرماید: اگر درباره حکم ظاهری نتوانیم به اماره تمسک کنیم، عبارت طوری است که گاهی ممکن است بعضی از شراح هم این را درست در نیاورده باشند اما استادنا العلامه شیخ صدرا قدس الله نفسه الزکیه این فرع را به این صورت توضیح می دهند که اگر امکان استفاده از اماره وجود نداشت، یعنی اماره ای بود که شک بکنیم که مودای آن چیست، سببیت است یا طریقیت است، اگر از اماره استفاده نشد، آیا درباره مسئله اجزاء اصل عملی داریم یا نداریم؟

دو استصحاب وجود دارد

می فرماید: اگر دسترسی به اماره نداشتیم، اصل عملی وجود دارد. دو تا استصحاب عدم به شکل متقابل. مثلا درباره اعاده، نمازی را خواندیم بدون سوره براساس یک اماره ای که اعلام می کرد که سوره واجب نیست و بعد از آن در داخل وقت ما به دست آوردیم که سوره واجب است، حالا مودای این اماره سببیت است، طریقیت است، دلالت تا چه اندازه؟ از اماره چیزی نفهمیدیم، آیا اصلی است که کارساز باشد؟ بله، دو تا استصحاب عدم و به شکل متقابل: ۱. استصحاب عدم مسقط، که این استصحاب، استصحاب عدم نعتی است یعنی یک عدم مضاف و عدم موصوف. استصحاب می کنیم عدم مسقط را، عدم مسقط که استصحاب شد، اثر مستقیم آن اعاده است، حکم می کنیم به اعاده. در نقطه مقابل استصحاب عدم وجود دارد منتها به نحو استصحاب عدم ازلی. استصحاب می کنیم عدم وجود حکم واقعی را در وقت حاضر، این جا می دانید که این استصحاب عدم، استصحاب عدم ازلی است. عدم ازلی، عدم قبل از وجود موضوع است. عدم نعتی عدم بعد از وجود موضوع است، عدمی که وصف موضوع می شود، موضوعی باشد و اوصافی داشته باشد که یکی از اوصاف آن عدم است. این عدم نعتی است که نعت صفت است برای موضوع. عدم ازلی عدمی است که قبل از وجود موضوع است، نه حکمی بود و نه مکلفی بود و نه حکم واقعی بود، این عدم ازلی است. استصحاب عدم ازلی بر مبنای سیدنا الاستاد درست نیست و ارکانش تمام نیست و بر مبنای محقق خراسانی استصحاب عدم ازلی درست است. این استصحاب را که جاری بکنیم، از لحاظ عدم ازلی بودن مشکلی ندارد. اما اشکالی که بر اصل عدم ازلی می گفتیم: ۱. مثبت می شود، ۲. انصراف دارد بنابراین دلیل حجیت استصحاب شامل آن نمی شود و این ادله کسانی بود که قائل به عدم اعتبار استصحاب عدم ازلی بودند. و آن هایی که قائل به استصحاب عدم ازلی هستند، می گویند لا تنقض عموم دارد و عمومش شامل عدم نعتی و عدم ازلی می شود. محقق خراسانی می فرماید: استصحاب عدم مسقط جاری است اما استصحاب عدم وجود حکم واقعی فعلا، اشکالی دارد. اشکالش این است که مثبت می شود. چون مثبت است، جاری نیست. برای این که مستصحب ما، عدم حکم واقعی فعلا است. اثری که ما قصد داریم به دست بیاوریم، عدم اعاده است. عدم اعاده مستقیما مترتب به عدم حکم واقعی نیست، واسطه می خورد، واسطه اش این می شود که آن عملی که انجام گرفته که مودای اماره بوده، آن مسقط بوده. اثر مستصحب این می شود که ماتی به مسقط بوده و بعد بر آن مسقط بودن ماتی به اثر شرعی مترتب است که عدم اعاده باشد. بنابراین استصحاب عدم ازلی

مثبت است و مثبت از اعتبار برخوردار نیست، در نتیجه فقط استصحاب عدم مسقط و عدم نعتی جاری است و نتیجه آن وجوب اعاده است، این فرع اول. اما فرع دوم، ادامه بحث جلسه آینده.

ص: ۱۹۴

بررسی فروع مربوط به اجزاء ۹۲/۰۹/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بررسی فروع مربوط به اجزاء

بررسی فروع مربوط به اجزاء

گفته شد که از ضمن بیانات محقق خراسانی، محقق نائینی و سیدنا الاستاد قدس الله انفسهم الزاکیات فروعی استفاده می شود که احیانا محل ابتلاء و هم آن اعاظم این فروع را در ضمن بحث اجزاء آورده اند که بحث اجزاء هم تکمیل بشود.

فرع اول: اگر اماره ای در کار نبود و اصل لفظی نبود، آیا اصل عملی هست؟

فرع اول محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: اگر اماره ای در کار نبود، اصل لفظی نبود، قاعده فقهی نبود، آیا اصل عملی در مسئله هست یا نیست؟ گفتیم که درباره اعاده و قضای صلوات فرمودند که اگر اماره و قاعده نداشته باشیم، اصل عملی اصاله عدم اتیان مسقط است بلا معارض به نحو عدم نعتی. و اما در طرف مقابل اصل عدم وجود تکلیف فعلی در این وقت، می شود از باب اصل عدم ازلی که اولا اصل عدم ازلی یک اصل مسلم بین صاحب نظران نیست و محل اختلاف است و ثانیا شبهه مثبت دارد و ثالثا با اصل عدم نعتی قابلیت و توان معارضه را ندارد. اما محقق خراسانی که اشکال اعلام کردند، فرمودند که مثبت می شود و از اعتبار برخوردار نیست.

اما قضای صلاه

اما قضای صلاه: اگر طبق اماره ای بود ولی ما به تعبیر استادنا العلامه شیخ صدرایی باکویی قدس الله نفسه الزکیه نفهمیدیم که اماره مدلولش سببیت است یا طریقیت است، از اماره چیزی به دست نیاوردیم، قضاء چه حکمی دارد؟ بعد از انقضاء وقت کشف خلاف شد، اماره بر خلاف بود مثلا بدون سوره نماز خوانده بودیم طبق اماره و بعد از انقضای وقت کشف شد که آن اماره اعتبار نداشته است. حالا قضاء چه می شود؟ محقق خراسانی فرمودند که آن چه درست است این است که قضاء به فرض جدید است، تابع امر اداء نیست. منظور از تابعیت و فرض جدید این است که اگر تابع باشد آن صلاه قضاء ماموربه به امر صلاه است یعنی همان یک امر هم صلاه در وقت را و هم صلاه خارج وقت را پوشش می دهد و دارای یک امرند. در تابعیت یک امر داریم، در صورتی که قائل به فرض جدید باشیم، دو تا امر داریم: یک امر نسبت به اصل صلاه در وقت و یک امر نسبت به صلاه قضائی در خارج وقت. تحقیق این است که در اصول و محققین بر این هستند که قضای صلاه به فرض جدید است، بنابراین دیگر این جا هیچ دلیلی بر وجوب قضاء نداریم، چون فوت صدق نمی کند. موضوع قضاء، صدق فوت است و این جا فوت صدق نکرده و احراز نشده، به نحوی انجام گرفته اصل عبادت و فوت نیست که تا بگوییم قضاء فائته. و همین طور اصل جاری نمی شود. محقق خراسانی می فرماید: اصل اگر این جا جاری کنیم، قطعا اصل مثبت است، به این صورت که مستصحب می شود اصاله عدم الاتیان، و اثر مستصحب می شود فوت، حکم شرعی وجوب قضاء مترتب بر فوت، پس اصل ابرز مصادیق مثبت شد که فوت واسطه واقع شد بین مستصحب و بین اثر شرعی. و اصل مثبت از اعتبار شرعی برخوردار نیست،

دلیل اعتبار شامل استصحاب مثبت نمی شود. مسئله اصل عملی معلوم و مشخص شد، درباره اعاده، مقتضای اصل اعاده بود و درباره قضاء، عدم دلیل بر قضا. برای تکمیل این نکته را اشاره کنم که مسئله قضاء و عدم دلیل بر وجوب قضاء یک امر مسلم و مورد تحقیق است و سیدنا الاستاد (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: «ما افاده المحقق خراسانی متین جدا». دلیل بر وجوب قضاء نداریم.

۱- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۲، صفحه ۹۵.

فرع دوم: اجزاء عمل به مقتضای قطع

فرع دوم: اجزاء عمل به مقتضای قطع. محقق خراسانی می فرماید که توهم نشود که اگر قطع به یک مسئله وجود داشت، طبق آن قطع عمل انجام شد و پس از آن کشف خلاف به عمل آمد، اعلام بشود که این عمل مجزی است چون دلیلش در نهایت استحکام بود، قطعی که حجیت آن ذاتی است. این توهم را راه ندهید، هرچند حجیت قطع به آن استحکام است اما قطع طریق است، طریق غیر از خود هدف است. هدف ماموربه و عمل و وظیفه شرعی است، طریق راه رسیدن به هدف است و اگر طریق بر خلاف واقع بود، کاری انجام نگرفته، عمل اتیان نشده و زمینه برای اجزاء نیست. زمینه اجزاء امتثال امر و انجام ماموربه است و این جا ماموربه انجام نشده. بنابراین قطع با همه استحکام، موجب اجزاء نیست. اما اگر چنانچه مودای قطع وافی به مصلحت باشد، مصلحت مساوی با مصلحت اصل حکم واقعی یا مصلحتی داشته باشد که ما بقی چیزی قابل توجهی نباشد و یا قابل تدارک نباشد، در این صورت اجزاء ممکن است. مثلا شما اگر قطع داشتید بر این که حمد و سوره نماز ظهر را جهر بخوانید، قطع داشتید و حجت بود برایتان، خواندید، پس از تحقیق رسیدید که نماز ظهر قرائتش باید اخفاتی باشد، کشف خلاف شد، در این مورد اعاده و قضاء نیست. برای این که آن ماتی به از لحاظ مصلحت اصل عمل چیزی کم ندارد. جهر و اخفات صدمه مهمی بر بدنه عمل وارد نمی کند. و همین طور قصر و اتمام. ولیکن این را بدانیم که این کفایت کردن ماتی به از مامور به واقعی در صورت داشتن مصلحت در این حد و در این اندازه، اختصاص به قطع ندارد. هر موردی مودای هر اماره و اصلی که مثلا شما درباره اخفات یا درباره قصر صلاه یا درباره تمام بودن صلاه در سفر، یک اماره ای دارید که آن اماره شما اعلام می کنید که الان نماز شما در سفر تمام است، بعد از مدتی کشف شد که اماره خلاف واقع بوده، اعاده ندارد. چرا؟ بر همان اساسی که گفته شد که مصلحت ماتی به یا مساوی با مصلحت ماموربه است یا کاستی که دارد در حد قابل توجه نیست و یا قابل تدارک نیست. این مسئله تحقیقا همین است و جای شبهه و اشکالی نیست. آراء محققین از اصول هم مخالفتی در این رابطه دیده نشده و این فرع هم کامل شد.

فرع سوم اجزاء درباره رأی مجتهد بعد از تبدل رأی

فرع سوم: اجزاء درباره رأی مجتهد بعد از تبدل رأی. محقق نائینی (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: تبدل رأی برای مجتهد چه حکمی دارد؟ آیا این جا اجزاء زمینه دارد یا ندارد؟ مثلا مجتهد فتوا داد که سوره واجب نیست، مقلد این را انجام داد، پس از مـدتی مجتهـد رأی اش بر گشـت و گفـت سـوره واجـب است، آیـا این رأی اول مجتهـد مجزی است یـا مجزی نیست؟ اگر مجزی باشـد دیگر اعاده و قضاء نـدارد و بر همان رأی اول مجتهـد که مقلد عمل کرده کافی است ولی پس از تبدل رأی طبق فتوای جدیـد عمل کنـد. اگر قائل به اجزاء نباشـیم پس از که کشف خلاف شـد، باید نمازهایی که خوانده است اعاده و قضاء می آید. در وقت اگر است، اعاده کند و اگر وقت منقضی شده باشد باید قضاء کند، این صورت مسئله است.

محقق نائینی می فرماید: اگر رأی مجتهد تبدل پیدا کرد نه اعاده می خواهد و نه قضاء به دلیل اجماع محقق

محقـق نـائینی می فرمایـد: اجمـاعی که در فروعی گفته شـده است، قـدر متقین از مـورد اجمـاع، همین مسـئله است آن هم در عبادات. اگر مجتهد فتوایی بدهد و پس از آن کشف خلاف بشود، بر مقلد واجب نیست که اعمال گذشته را تکرار کند. رأی اول مجتهـد حجیت دارد و اعتبار، بر مبنای رأی اول مطابق با حجت انجام شده، و اجزاء قطعی است و جایی برای اعاده و قضاء وجود نـدارد. اجماعی که صاحب مکتب اصولی مثل محقق نائینی اعلام می کنـد دیگر اجماع است. اجماع منقول هم نیست و محصل هم نیست بلکه اجماع محقق است. بنابراین پس از که مسئله اجماعی اعلام شد، فتوا هم همین طور است. درباره اجماع محقق نائینی می فرماید: قدر متیقن از اجماع این است که رأی مجتهد اگر تغییر و تبدل پیدا کند، بر مقلد اعاده و قضای اعمال قبلی واجب نیست.

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۱، صفحه ۲۰۶.

سید الاستاد می فرماید: این اجماع مورد قبول نیست

اما سیدنا الاستاد (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: همچین اجماع تعبدی وجود ندارد. اولا اجماع تعبدی عبارت است از اجماع بدون مدرک، ممکن است این اجماع مدرکش این باشد که اماره که برای مجتهد حجت بود، از آثار حجیت اجزاء و عدم وجوب اعاده و قضاء است، اولا تعبدی نیست. و ثانیا اجماع منقول است. و ثالثا این اجماع اصل تحقق آن زیر سوال است. برای این که این مسئله اجزاء از مسائل مستحدثه است، وجودی نداشته است تا اجماعی درباره آن صورت بگیرد، مسئله بین متاخرین و اصولی های عمدتا بعد از شیخ انصاری یا صاحب فصول است، دیگر بحث اجزاء به این شکل در کتب قدماء ثبت نشده است تا موضوع بشود برای اجماع. بنابراین با این سه اشکال، اجماعی که ادعاء شده است مما لا یمکن المساعده علیه بوجه. پس از آن که مسئله اجماع مورد اشکال قرار گرفت و دیگر قدر متیقن بودن و اجزاء از اساس متزلزل می شود.

اما تحقیق این است که اشکالات سید الاستاد دقت عقلی و تحلیل عقلی است

اما تحقیق این است کهایشان با دقت عقلی این اشکالات را ایشان می فرمایند

خود ایشان در فتوا اعتماد به اجماع کرده

اما نکته اصلی که در این جا می توانیم بگوییم این است که خود ایشان در فتوا قائل به اجزای رأی مجتهد است. ایشان (۲) در کتاب منهاج الصالحین می فرماید: اگر کسی فتوای مجتهد را خلاف واقع نقل کند برای مقلد، باید برود اعلام بکند که من اشتباه کردم، فتوا این نبود، چون حکم شرعی را خلاف گفته و خودش اشتباه کرده. اما اگر رأی مجتهد تغییر کرده باشد، مجتهد قبلا فتوا داده که این حکم به این صورت بوده و بعدا رأی او تغییر کرده است، نسبت به آن احکام قبلی اش خبر دادن واجب نیست و رأی مجتهد در مرحله اول بر همان اعتبارش باقی است. هرچند کشف خلاف شده باشد و اگر الان خبر بدهید، باید فتوای جدید را خبر بدهید. فتوای اولی مجتهد از اعتبار برخوردار است و تتبعی که بکنید هم فتوایی از مراجع بر خلاف این فتوا پیدا نشود. ما گفتیم اولا خود سیدنا الاستاد مستلزم به این مسئله و حکم است

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، جد ۱، صفحه ۲۰۶، هامش کتاب.

۲- منهاج الصالحین، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۱، صفحه ۹، مسئله ۲۷.

ثانیا توافق فقهاء عصر همان اجماع است

و ثانیا اجماعی که محقق است، اجماع معنایش این نیست که از صـدر تشـریع تا تاریخ معاصـر این اجماع سلسـله مسـتمر باشد، اجمـاع مربـوط به حکم و موضوع است، موضوع هم جدیـد باشـد. حکمی باشـد، موضوعی باشـد، فقهـای مربوط به عصـر آن موضوع که توافق آراء داشـته باشد، این صدق اجماع می کند بلا اشـکال و لا ریب که محقق نائینی هم رأی شان این است که اجماع محقق است. این مسـئله است و این فقهای عصـر این مسـئله، همه با هم توافق رأی دارنـد. معنای اجماع این است که در یک مسـئله مسـتحدثه باشـد یا مسـتحدثه نباشـد، کل فقهای عصـر توافق آراء داشـته باشـند و اجماع غیر از این تعریف دیگری نـدارد. بنـابراین اجمـاع منقول نیست و محصل است و محقق است. خود محقق نائینی با آن دقت و درایت این اجماع را تحقیق کرده است و برایش ثابت اعلام می کنـد که قدر متیقن از اجماع همین مسـئله اجزاء نسـبت به مجتهد است که اگر رأی اولش تغییر کند. اگر چنان چه کسـی بخواهد احتیاط کند، احتیاط وجهی دارد و با احتیاط ما مشـکل نداریم. اما اگر دقیق اسـتدلالی بیان بشود، حکم همان است که گفته شد.

فرع چهارم اجزاء در احکام وضعیه پس از اتلاف موضوع حکم

فرع چهـارم: اجزاء در احکـام وضـعیه پس از اتلاف موضوع حکم. مثلا ـ درباره صـحت عقـد مالی اماره بود بر این که عقـد با فارسـی هم می شود صورت بگیرد یا معاطاتی هم می شود صورت بگیرد یا عقد توسط افراد ممیز می شود صـحیح باشد، اماره قائم شـد و عقـد هم خوانـده شـد و نقل و انتقال هم صورت گرفت، ولیکن پس از نقل و انتقال مال تلف شد و موضوع از بین رفت. پس از اتلاف و از بین رفتن موضوع، کشف خلاف شـد. آیا این جا اماره مجزی است یا مجزی نیست؟ محقق نائینی می فرمایـد: هرچنـد بعیـد نیست که این مسـئله هم مورد اجمـاع باشـد امـا شـمول اجماع نسبت به این مسـئله خالی از تامل نیست. بنابراین حکم به اجزاء در این مورد خالی از اشـکال نبود از جهت شـمول اجماع. و اما دلیل دیگر بر اجزاء داریم یا نداریم، در تحقیق بحث می کنیم.

فرع پنجم اجزاء در احکام وضعیه با بقاء موضوع

فرع پنجم: اجزاء در احکام وضعیه با بقاء موضوع.

محقق نائینی می فرماید: قطعا خارج از قلمرو اجماع است

محقق نائینی می فرماید: در این فرع قطعا اجماع وجود ندارد. مبادله مالی صورت گرفته و خصوصیت عقد براساس اماره بوده، پس از انجام عقد کشف خلاف شده اما موضوع باقی است و مال تلف نشده، این مورد قطعا خارج از قلمرو اجماع بر اجزاء است. اما از لحاظ دلیل و حجیت چه می شود؟ رأی ایشان بر این است که اجزائی نیست و باید عقد مجددا خوانده شود و الا نقل و انتقالی که صورت گرفته، باید به جای خود برگردد. این پنج فرع که اجمالا برای شما گفته شد، رسیدیم به مرحله تحقیق و بررسی و چند نکته ای که سید الاستاد به عنوان متمم این فروع بیان می کند که اجمالش این است که ما اجزاء را براساس دلیل خاص نسبت به صلاه در اختیار داریم و در باب طلاق و نکاح، این مسئله شرحش ان شاء الله برای درس آینده.

بررسی فروع مربوط به اجزا ۹۲/۰۹/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بررسی فروع مربوط به اجزاء

ادامه بحث درباره فروع مربوط به اجزاء

گفته شد که از بیانات صاحب نظران اصول، فروعی استفاده می شود که به طور مجموع گردآوری شده است و بحث از آن فروع آثار عملی دارد. تا این جا دو فرع را از ضمن بیان محقق خراسانی بیان کردیم که فرع اول بحث از اصل عملی بود و فرع دوم بحث از اجزاء قطع بود

ص: ۲۰۰

فروعی که از بیانات محقق نائینی استفاده می شود

و سه فرع را از بیانات محقق نائینی استخراج کردیم و بیان کردیم که فرع اول اجزاء در مورد تبدل رأی مجتهد بود، فرع دوم کشف خلاف در مورد احکام وضعیه بود با عدم بقای موضوع و فرع پنجم کشف خلاف در احکام وضعیه با وجود موضوع. محقق نائینی فرمودند: مورد اول تبدل رأی مجتهد است که نسبت به اجزای آن، قدر متیقن از اجماع است که بحث آن را کردیم. اما دو فرع بعدی که مربوط به کشف خلاف نسبت به حکم وضعی بود، در هاله تردید اعلام کرد بعد از آن فرمودند که این دو مورد حق این است که اجزائی در کار نیست. اگر یک عقدی به اعتبار یک دلیلی، درستی تلقی شود و پس از اجرای آن عقد، کشف خلاف به عمل بیاید، بعد از کشف خلاف آن عقد مجزی نیست و دلیل بر اجزاء نداریم. اگر مال باقی باشد که برگردانده شود و اگر اصل مال باقی نباشد، بدل آن باید به مالك برگردانده شود. برای این که اماره اصلا و اساسا

یک طریق بیشتر نیست و حکم وضعی که یک حکم قراردادی است و یک حکم قانونی است، اگر به شکل درست انجام نشده باشد تاثیرگذار نخواهد بود.

کلام سید الاستاد

سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: «ما افاده شیخنا الاستاد النائینی قدس الله نفسه الزکیه فی هذا المجال متین جدا»، یعنی مودای اماره در احکام وضعیه اگر کشف خلاف بشود، اجزائی وجود نخواهد داشت. تا به این جا پنج تا فرع گفته شد.

ص: ۲۰۱

فرع ششم: مسئله اجزاء و عدم اجزاء محدوده اش احکام است نه موضوعات

۶. اختصاص بحث اجزاء به کشف خلاف در احکام. سیدنا الاستاد (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید باید توجه کرد که مسئله اجزاء و عدم اجزاء، محدوده اش احکام است. موضوعات به اجزاء خضوع نمی کند. چون موضوعات تابع واقع خودش است. اماره واقع را تغییر و تبدیل نمی کند. اگر اماره قائم شد که عید فطر است و افطار شد، بعد از افطار کشف شد که اماره درست نبوده و اماره ی دیگر آمد که با تعارض از بین رفت، اجزائی در کار نیست، باید روزه اش را قضایی بگیرد، اما کفاره ندارد چون موضوع کفاره افطار از روی عمد است. اماره واقع را تبدیل و تغییر نمی کند. این که اول رمضان است یا آخر رمضان است؟ یا مثلا نجس است یا پاک است؟ مال مردم است، مال مباح است؟ این ها واقعیت هایی است که بینه یا اماره ی موضوعی {اماره موضوعی عبارت است بینه و اماره حکمی عبارت است از خبر عادل} موضوعات را تغییر نمی دهد. موضوعات تابع واقع خودش است. بنابراین بحث اجزاء مخصوص احکام است، چون جعل و امضاء در دست شرع است، امور تشریعی و اعتباری است. می شود مودای اماره را شارع بگوید که این حکم درست است، اجزاء بیاید و می شود هم شارع امضاء نکند که اجزاء نیاید. قابلیت اجزاء در احکام شرعیه وجود دارد اما در موضوعات قابلیت برای اجزاء نیست و اگر کشف خلاف بشود، بلا شبهه اجزاء وجود ندارد.

۱- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۲، صفحه ۱۰۰.

فرع هفتم: مفاد حدیث لا تعاد

۷. مفاد حدیث لا تعاد: سیدنا الاستاد (۱) قدس الله نفسه الزکیه که پس از تحقیق به این حقیقت رسیدیم که امر ظاهری موجب اجزاء نیست. ماموربه به امر ظاهری پس از کشف خلاف، مجزی نیست. اما اگر استثنائی وارد بشود و دلیل خاصی درباره اجزاء وجود داشته باشد، آن جا ما اجزاء را در نظر می گیریم منتها نه براساس اعتبار اماره و نه براساس این که اماره مجزی است یا اصل، بلکه براساس دلیل خاص. چنان که درباره صلاه دلیل خاص داریم که اگر کشف خلافی هم بشود، در موارد زیادی دلیل بر اعاده و قضاء نداریم که می شود اجزاء. و آن دلیل هم قاعده لا تعاد است. صحیحه زراره «عن الامام الباقر علیه السلام قال: لا تعاد الصلاه الا من خمس الطهور و الوقت و القبله و الرکوع و السجود» (۲) . در غیر این پنج مورد که منظور از طهارت هم طهارت وضویی است یعنی بدون وضو و غسل نه این که طهارت لباس و طهارت بدن باشد. فاقد طهور یعنی بدون وضو. اگر نماز بدون طهور یا خارج از وقت یا غیر مستقبل یا فاقد رکوع و فاقد سجود باشد، اعاده دارد اما در غیر این صورت، مثلا اماره آمد گفت که سوره در نماز واجب نیست، شما سوره را نخواندید، بعد از اتیان ماموربه کشف خلاف شد و برایتان ثابت شد که سوره واجب است، الان این اماره ای که کشف خلاف شده بود، مجزی است یا مجزی نیست؟ اماره مجزی نیست اما اعاده که واجب نیست براساس حدیث لا تعاد است. شبهه نشود که اماره مجزی است بلکه عدم اعاده براساس حدیث لاـ تعاد است اما اماره هیچ اثری ندارد. نقش اماره همان بود که به شما گفته بود که سوره لازم نیست و بیشتر از آن نبود. بنابراین ما در مورد صلاه که اعاده و قضاء ندارد، پس از کشف خلاف در مثل فقدان سوره و امثال آن، از حدیث لا تعاد استفاده می کنیم نه این که اماره دلالت بر اجزاء کند.

ص: ۲۰۳

۱- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۲، صفحه ۱۰۸.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۴، باب ۲۹ از ابواب قرائت، حدیث ۵، ط اسلامیه.

فرع هشتم: اجزاء در نکاح

۸. اجزاء در نکاح.سیدنا الاستاد (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: در نکاح دلیل خاصی داریم که کشف خلاف واقع ضرری به صحت نکاح ندارد. نکاحی است انجام شده مثلا افرادی جاهل یا افرادی از ابناء عامه عقد نکاحی انجام داده اند، کشف شد که در این عقد نکاح آن نکاح واقعی که مدلول دلیل اصلی شرعی است، نیست. مثلا مهریه را معین نکرده است یا رضایت زوجه را در حین عقد حاصل نکرده است، عقد را خوانده اید یا صیغه عقد به نحو عربی درستی با صیغه ماضی نخوانده است و از این قبیل، در مجموع می بینیم که عقد نکاح خلاف واقع بود. واقع، مدلول دلیل معتبر شرعی قطعی است. که گفتم واقع شرعی واقع فلسفی نیست. پس از که خلاف واقع هم کشف شد ولی حکم به صحت می شود، برای این که دلیل خاص دارد. سید می فرماید: دلیل خاص بر صحت نکاح با فرض این که خلاف واقع و خلاف جعل صحیح شرعی باشد، این حکم به صحت براساس دلیل خاصی است. می فرماید: دو دلیل داریم: دلیل اول ما سیره مسلمین است که برای هر طائفه ای و هر گروهی که عقد نکاحی داشته باشند، حمل بر صحت می کنند و می گویند همین نکاح است. و سیره را لابد هم استمرارش را احراز فرموده اند و هم امضائش را. سیره ای که در بین مسلمین قرار داشته باشد و مستقر هم باشد، امضاء هم از سوی شرع شده باشد یعنی ردی در این رابطه نیامده باشد، گویا در زمان معصومین کسانی بودند از ابناء عامه یا جهال به مسائل شرع که عقد نکاح را آن چنان که باید اجراء بشود، اجراء نمی کردند، مع ذلک معصوم آن نکاح ها را تایید و درست تلقی می کرد و این امضاء است و هیچ کجایی رد نیامده که گفته باشد مثلا عقد نکاح مخالف باطل است. سیره وجود دارد و امضاء هم شده است، این دلیل اول. دلیل دوم نصوصی داریم، نصی که درباره صحت عقد نکاح آمده است ولو برخلاف واقع شرع باشد عبارت است از روایتی که سند آن درست به نظر آمد از حضرت رسول صلی الله علیه و آله و سلم نقل شده است که فرمود: «ان لکل قوم نکاحا» (۲) ، این یک قاعده کلی است. هر گروه و هر دسته در هر وضعیتی که هستید و در هر مذهب و مسلکی که هستند، نکاح شان درست است. پس صحت نکاح با مخالفت با واقع شرع براساس دلیل خاصی است که درباره نکاح آمده.

۱- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۲، صفحه ۱۰۳ تا ۱۰۶.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۱۴، باب ۸۳ از ابواب نکاح عبید و اماء، حدیث ۲، ط اسلامیه.

فرع نهم: اجزاء در طلاق، روایات خاص داریم که حاکم ادله اولیه است

۹. اجزاء در طلاق. سیدنا الاستاد (۱) می فرماید: طلاق هم که برخلاف واقع شرع صورت بگیرد، درست تلقی می شود و مجزی است و جایی برای عدم اجزاء وجود ندارد. در این مورد هم اجزاء براساس مفاد اماره و اصل نیست بلکه براساس دلیل خاصی است که آمده است. از این ادله روایاتی است که از آن ها استفاده می شود که طلاقی که خلاف واقع شرع باشد هم محکوم به صحت است. مثلاـ طلاق مخالف و ابناء عامه که این ها طلاق را بسیار آسان می گیرند. مثلا با کسی مشارطه می کنند که اگر سر وقت نیامدی، همسرت مطلقه باشد، سر وقت اگر نیامد، طلاق شد. در کتاب الفقه علی المذاهب الاربعه آمده است که اگر در طلاق شوهری به همسرش بگوید که تو را طلاق دادم مثل طلاق کوه «طلقتک طلاقا کالجبل»، اگر این گونه بگوید، این طلاق بائن می شود چون یک کوه طلاق آمده. با این اوضاعی که نه موازین شرعی دارد و نه موازین عرفی دارد و مساهله هم در حد بسیار بالا در عین حال این که در فقه اهل بیت بر مبنای قرآن و عترت نکاح میثاق غلیظ است و طلاق باید با خصوصیاتی انجام بشود. طلاقی که ابناء عامه می دهند، برای مذهب خودشان طلاق است و دلیل خاصی داریم که این دلیل خاص حاکم بر ادله اولیه است. این دلیل خاص مثل نکاح ، می گوید طلاق هر قوم درست است و در این رابطه نصوصی داریم که از جمله روایتی است که سوال شده است از طلاق ابناء عامه که برخلاف واقع شرع طلاق می دهند، چه می شود؟ روایت از آقا امام رضا علیه السلام، آقا می فرماید: «و طلاقهم یحل لکم» (۲) ، طلاق آن ها برای شما جائز است و حمل بر صحت کنید هرچند خلاف واقع شرع است ولی دلیل خاص دارد. در مورد طلاق هم دیدیم که کشف خلاف یا بر خلاف واقع شرع بودن، درست تلقی می شود منتها براساس دلیل خاص. روایت دیگر که این حدیث درباره طلاق مشرکین است، طلاق یهودی و نصرانی. می فرماید: اگر این ها طلاق بدهند و آن گاه اسلام بیاورند، چه می شود؟ قال «ینکحها نکاحا جدیدا» (۳) ، مدلول این نص یعنی طلاق قبلی طلاق بوده. براساس این نصوص طلاق صحیح است منتها با همان شرحی که داده شد که براساس اعتبار اماره و اصل نیست بلکه براساس نص خاص است.

۱- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۲، صفحه ۱۰۶.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۱۵، باب ۳۰ از ابواب مقدمات و شرائط طلاق، حدیث ۹، ط اسلامیه.

۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۱۵، باب ۳۱ از ابواب اقسام و احکام طلاق، حدیث ۱، ط اسلامیه.

فرع دهم: عبارت است از طهارت و نجاست

۱۰. عبارت است از طهارت و نجاست. گفته می شود که در طهارت و نجاست هم اگر خلاف واقعی دیده بشود، حمل بر طهارت می شود و همین طور درباره نجاست. مثلا در فقه اهل بیت شما مجازید با افراد عوام یا جهالی که تطهیر و طهارت شرعی مراعات نمی کند و از نجاست اجتناب نمی کنند، شما رطوبت دست شان را طاهر تلقی کنید. و ابنای عامه که بعضی از اشیای نجسه را پاک می کنند. حنفی ها کلب را پاک می کنند، در صورتی که یقین داریم که طهارت واقعی مطابق شرع وجود ندارد، با آن هم حمل بر طهارت می شود. در دید ابتدایی گفته می شود که این جا هم حمل بر صحت در صورت کشف خلاف واقع براساس دلیل خاص است. و جزء مواردی است که مثل نکاح و طلاق است و دلیل خاص دارد. سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: این دو مورد باید به دقت مطالعه شود که مثل نکاح و طلاق نیست که طهارت آن ها درست باشد و تطهیر آن ها مثل نکاح شان مطلقا درست باشد، این طوری نیست. بلکه ضرر نداشتن کشف خلاف در این صورت در بحث طهارت با نکاح تطبیق نمی کند. اگر شما یک جاهلی را به طور دقیق ببینید که از نجاست اجتناب نمی کند، اجزائی نیست و طهارتی نیست. اگر یک فرد سنی و عامی را ببینید که دست با رطوبت به نجس العین لمس می کند و اجتناب نمی کند، در آن صورت نجاست ثابت است و از طهارت خبری نیست. بلکه طهارتی که در این مورد آمده است، در مورد افراد جاهل به مسئله و یا ابنای عامه براساس اماراتی است ۱. اماره غیبت که اصحاب، غیبت را مطهر می دانند. چون در طهارت غیبت کافی است. در حضور شما انجام نشده و شما احتمال می دهید که عینا نجس نشده و شاید هم با مطهر تطهیر کرده، با وجود احتمال تطهیر و احتمال عدم لمس نجاست، غیبت که صورت بگیرد این غیبت را اصحاب مطهر اعلام می کنند و یک اماره است برای طهارت. بنابراین طهارت نسبت به ابناء عامه رطوبات دست شان و اموال و کالا-یی هایی که در اختیارشان است و همین طور نسبت به جهالی که مسئله را بلد نیستند، این ها از باب اماره است نه از باب این که کشف خلاف واقع این جا ضرری نداشته باشد. اماره دوم هم اصاله الطهاره است. در صورتی که احتمال طهارت بدهیم یا تعاقب حالتین در کار باشد، هم تنجیس می شود و هم تطهیر. معلوم نیست کدام یکی بر دیگری مقدم است، تعارض می کنند و به هیچ کدام اخذ نمی شود و مورد برای اصاله الطهاره بوجود می آید. براساس اصاله الطهاره، حکم به طهارت ثابت می کنیم، بنابراین اجزاء در طهارت خلاف واقع نیست که بعد از کشف خلاف بگوییم باز هم طاهر است بلکه اگر کشف خلاف شد، محکوم به نجاست است. و آن حکم به طهارت که صادر می شود، براساس آن دو تا اماره است که گفتیم. پس از که این ده مورد بیان شد و فروع ده گانه را کامل کردیم،

ص: ۲۰۶

اما تحقیق این است که بحث اجزاء درباره تکالیف می اید که دارای اجزاء و شرائط باشد اما اگر درباره اصل عمل کشف خلاف شود، بحث اجزاء در کار نیست

تحقیق این است کهدر بیان محقق نائینی آمده بود که اگر اماره در مورد عبادات باشد، صلاه مثل رأی مجتهد مجزی است اما اگر درباره احکام وضعیه باشد اجزائی نیست. و سیدنا الاستاد هم این مطلب را تایید فرمودند. اما تحقیق این است که اجزاء در احکام وضعیه را باید باب جدا برایش در نظر گرفت. برای این که معاملات همان طوری که شما در بحث صحیح و اعم خواندید که اگر معاملات اسامی برای مسببات باشد، امر دائر می شود بین وجود و عدم و دیگر صحیح و فاسد ندارد چون ترکیبی در کار نیست. مسبب که نقل و انتقال است، یا هست و یا نیست و جزء ندارد. این را با مسئله ای که در بحث اجزاء گفتیم ضمیمه کنید که گفته بودیم در بحث اجزاء درباره تکالیفی می آید که دارای اجزاء و شرائط باشد. اماره بیاید بگوید این یک جزء درست نیست و پس از آن انجام دادید عمل را با عدم آن جزء و فاقد آن جزء، عمل انجام شده و ممکن است مصلحت آن مساوی باشد و امکان اجزاء است و ممکن هم است که اجزاء نباشد. و گفتیم اگر درباره اصل عمل کشف خلاف بشود، بلا اشکال از اجزاء خبری نیست. مثلا اگر اماره گفت نماز جمعه واجب نیست، و بعد از مدتی کشف شد که واجب است، تمام نمازها را باید اعاده کنید چون درباره اصل عمل بود. این جا احکام وضعیه که اسامی برای مسببات باشد، اگر کشف خلاف شد، کشف خلاف اصل عمل می شود و قطعا از آن باب دیگر زمینه برای اجزاء وجود ندارد. کشف خلافش این است که این معامله صورت نگرفته، معاملکه صورت نگرفته، اجزاء معنا و مفهومی ندارد.

کلام محقق نائینی که معاملات اسامی مسببات است

محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: معاملات اسامی برای مسببات است، چرا؟ «اوفوا بالعقود»، بیانی که آمده نسبت به عقود، اگر اسباب باشد، ایجاب و قبول آنی الوجود است و وفا معنا ندارد. چطوری به لفظ وفا کنیم؟ لفظ می رود و متصرم الوجود است. آن که قابلیت وفا دارد، مسبب است. پس «اوفوا» اعلام می کند که منظور از عقود معاملاتی، مسببات است که قابلیت وفا دارد. اسباب قابلیت وفا ندارد چون آنی الوجود و متصرم الوجود است.

ما حصل بحث اجزاء ۹۲/۰۹/۰۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ما حصل بحث اجزاء

ما حصل بحث اجزاء

در این بحث نتایجی که به دست آمد و مطالبی که گفته شد، به طور عمده از این قرار است: اگر ماموربه به امر واقعی مطابق با امر باشد، اجزاء قطعی و جزمی است و جایی برای بحث ندارد. اما اگر ماموربه به امر اضطراری انجام بشود، ایضا کذلک که امر اضطراری امر واقعی ثانوی است. و اگر امر اضطراری امتثال شد و موضوع تغییر کرد و اضطرار رفع شد، در آن صورت هم گفته شد که در مقام ثبوت صوری دارد و در مقام اثبات دلیل اطلاق دارد و مجزی است ولو بعد از اتیان رفع اضطرار شده باشد.

در ماموربه به امر ظاهری محقق خراسانی تفصیل قائل شد

و اما ماموربه به امر ظاهری: محقق خراسانی تفصیل قائل شد که اگر حکم ظاهری مودای اماره باشد، بعد از کشف خلاف مجزی نیست و اما اگر حکم ظاهری مودای اصل باشد، بعد از کشف خلاف اجزاء است.

ص: ۲۰۸

نظر امام در مناهج

این رأی را از صاحب نظران امام خمینی (۱) پذیرفته اند.

نظرات شیخ انصاری و محقق نائینی و سید الاستاد

اما محققین دیگر اصولی شیخ انصاری و محقق نائینی و سیدنا الاستاد قدس الله اسرارهم گفتند که اجزاء بعد از کشف خلاف وجود ندارد، فرق بین اماره و اصل هم در کار نیست.

نکته: قلمرو بحث اجزاء و عدم اجزاء در عبادات است نه معاملات

امـا نکته قابل توجه این است که چیزی که به عنوان مطلب جدیـد در این بحث این است که قلمرو بحث اجزاء در عبادات را با معاملات تفکیک کنیم. بحث اجزاء و عـدم اجزاء متعلق است در اتیان ماموربه عبادی و اما در ماموربه به اوامر معاملاتی گفتیم که اجزاء زمینه ندارد چون معاملات اسامی برای مسـببات است و مسـببات بسائط است و امرش دائر است بین وجود و عدم که محقق نـائینی (۲) فرمودنـد: از خطابـات شـرعی اسـتفاده می شود که معاملـت اسـامی برای مسـببات باشـد. برای این که«اوفوا بالعقود» امر به وفاء می کنـد. عقود هرچند نسبت به ایجاب و قبول هم صدق می کند اما ایجاب و قبول که کلام و لفظ است، ثبات و بقاء نـدارد، قابلیتی برای وفاء در الفاظ عقـد وجود ندارد. و اما مدلول عقد که تملیک و تملک باشد، قابلیت برای وفاء دارد. وفـا کنیـد به تملـک، وفا کنیـد به تملیک. قابلیت وفا متعلق است به مسـببات که نقل و انتقال باشـد چون امر به وفاست و قـابلیت فقط برای مسبب است نه برای لفظ عقـد، لـذا از خود بیان اسـتفاده می شود که عقود و معاملات اسامی برای مسـببات است.

ص: ۲۰۹

۱- مناهج الوصول، امام خمینی، جلد ۱، صفحه ۳۱۵.

۲- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۱، صفحه ۴۹.

محقق خراسانی فرمود اگر حکم ظاهری مودای اصل باشد اجزاء وجود دارد

و مطلب دیگر که علاوه بر ده فرع گفته شد این بود که محقق خراسانی فرمودند که اگر حکم ظاهری مودای اصل باشد، اجزاء وجود دارد

اما شیخ انصاری و محقق نائینی و سید الاستاد فرمودند اگر حکم ظاهری مودای اصل باشد اجزاء وجود ندارد ولی استثنائاتی وجود دارد

اما شیخ انصاری و محقق نائینی و سیدنا الاستاد فرمودند که اجزائی در کار نیست، اما استثنائاتی وجود دارد.

تحقیق این است که در عمل اشکال و تعارض نیست

اگر تحقیق کنید، درک می کنید که همان مواردی را که محقق خراسانی می گوید که مودای اصل حکم ظاهری باشد بعد از کشف خلاف که اعاده و قضاء ندارد و اجزاء وجود دارد، همان مورد از دید این صاحب نظران دیگر جزء استثنائات است. بنابراین در عمل اشکالی و تعارض و تضارب آراء وجود ندارد. محقق خراسانی از زاویه کارآیی اصول وارد می شود و محققین دیگر می گویند این موارد دلیل دارد برای اجزاء. این نتیجه کلی از بحث اجزاء بود که کامل شد.

نکته اخلاقی

همه ما مخصوصا طلبه هایی که در قم و مخصوصا فضلائی که شما این جا هستید، بدانید که توفیق و لطف خدا و کرم کریمه آل البیت علیها سلام است. یکی از شخصیت ها و مسئولینی که شکایت برده بود پیش حضرت معصومه سلام الله علیها که من اداره می کنم این حوزه را و حافظ این حوزه هستم، این همه زحمت کشیدم ولی الان گرفتار شدم و عنایت نمی کنید، تا این حرف را زده بود، یک عالم و یک روحانی آمد وارد شد و در ضمن جملات اول صحبت گفت حوزه را حضرت معصومه حفظ می کند. اداره حوزه برای حضرت معصومه است، به کسی دیگر تعلق ندارد، دست ولایت است. دیروز یک طلبه ای که از فضلاء است، یک نکته ای به او گفته بودم آمد برای من گزارش داد، خوشحال شدم. قبلا به او گفته بودم که طلبه بیمه است اما خرج بیمه اش دو چیز است: ۱. پایبندی به واجبات و محرمات، ۲. درس را در حد متعارف بخواند، تسامح و تساهل و به اعتنایی و تنبلی نکند، این بیمه است. دیگر تمام امور زندگی تان به طور متعارف مسیرش را طی می کند و به مشکل برنمی خورد. دیروز آمد با یک انبساط خاص و به این تعبیر که حرف هایتان را به یاد دارم، یک مورد به مشکل برنخوردم. زندگی خودش می چرخد و مسیر هموار است، فقط به واجبات و محرمات در حد حساس ان شاء الله پایبند و درسم را خوب می خوانم. حتی گفته ایم و تجربه کرده ایم، حتی کسالت جسمی که جسم آدم کسل است و حال ندارد از نظر جسمی یا روحی، راهش مداوا کردن که ما صوفی نیستیم بروید مداوا اشکال ندارد اما راه اصلی اش این است، درس را فراگیری اش را ادامه بدهید، حضورتان، مطالعه تان، دقت تان را ادامه بدهید، می بینید که تنظیم شد. یک وقت می بینی که سلامت آمده. بارها برای شما گفته بوده ام که مرحوم استادنا العلامه شیخ صدرا به خود حقیر فرمودند که سن بالای علمای نجف که شما فرض کنید از صد یک مقدار پایین تر یا کمی بالاتر، سن های بالا این طوری است، مثلا آقای خویی سن اش فراموش شد و ظاهرا

آیت الله اراکی هم سن اش اخیرا فراموش شد. با معادلات تطبیق نمی کند. مرحوم شیخ صدرا فرمود که تنفس ام درس است و درس نگویم می میرم. بنابراین این طور استفاده کنید. نفس حیات بخش برای روحانی درس خواندن و کار علمی است. در بحث های علمی آمده و روایت هم دارد. بحث های علمی آمده است هم فلسفه و هم علم. در فلسفه آمده است که اگر فشاری و صدمه ای یا تصادفی برایتان پیش آمد، در حال بیهوش شدن قرار گرفتید، سعی کنید که خودتان سر هوش حفظ کنید و سعی کنید که بیهوش نشوید که اگر بیهوش شدید، بدن دیگر جواب نمی دهد و آن بیهوشی می رود به طرف بیهوشی آخر. یک مرتبه می بینید که جسد آن جاست و خودتان ناظرید، اولین لحظه که روح آدم جدا می شود، جسد خودشان را می بینند. این از نظر فلسفه است که اعصاب تان را حفظ کنید یعنی هوش تان را از دست ندهید. از نظر علمی هم آمده است که هر قسمت از تشکیلات یا مجموعه هایی که در کالبد انسان است، هر قسمتش را آدم با ورزش می تواند سر پا نگه دارد. مثلا دست را ورزش کنید این سلامت و استحکامش را با ورزش می توانید حفظ کنید، سلامت مغز را گفته اند به وسیله مطالعه علمی، مطالعه علمی کنید که مطالعه علمی درست اعصاب آدم را سالم نگه می دارد و ورزشی است برای اعصاب. این ها مقدمه بود، نکته اصلی روایتی از امیرالمومنین علیه السلام که بهترین ورزش و حفظ و سلامت اعصاب مطالعه و کار علمی است. کار علمی بکنید، مطالعه کنید، اعصاب تان سالم. تجربه هم کردید طرف علم و درس بروید، بیرون بروید با انسباط و مسائل زندگی و درگیری های درونی و اوقات تلخی، بیرون بروید سردرد. بنابراین ان شاء الله خدا توفیق بدهد با این تذکرات هم شما عزیزان هم توجه بیشتری بکنید. پس از که متوجه شدیم به این نعمت عظمی، مقدمه شکر نعمت توجه به نعمت است. این نعمت عظمی را خدا به ما داده، شکر بکنیم و شکر نعمت این است که گناه نکنیم. از امام صادق «شکر النعمه اجتناب المحارم». نکته دوم هم این است برای شکر نعمت که شکر نعمت حسن استفاده از نعمت است. حسن استفاده این است که سعی کنید زودتر برسیم. حسن استفاده این است که اول کار علمی و بعد برویم به طرف کار. حسن استفاده از نعمت این است که قبل از این که به چیزهای دیگر فکر کنید یا به حال مضطرین فکر کنید و به حال افتادگان فکر کنید، به درس فکر کنید. مشکل کسی که الان از نظر اعصاب غصه دار است و ناراحت است، مشکلش معلوم است چون درس را خوب فکر نمی کند، فکرش را می برد جای دیگر. اشتباه بردید، اصل را گذاشتید کنار. فکر را متمرکز کنید به طرف درس و بحث و مسائل جنبی را داشته باشید به مستضعفین و به مضطرین اما در حاشیه. تمام حواس تان را گرفتید که این مضطر است و خیلی وضع اش بد است، خوب این غصه او منتقل شده به این و ذهن اش را غصه پر کرده و از علم و درس خبری نیست. همه را گذاشته کنار و تمام ذکر و فکر و هوش ذهن اش معطوف می شود به رفع اضطرار، این اشتباه است و این شکر نعمت نیست. شکر نعمت نعمتی که خدا به شما داده، جوان هستید و وقت دارید و پای درس می آیید، فقط خودت را ببر سمت و سوی درس. نگو که من حواسم پرت است و درس را نمی توانم بخوانم، این وسوسه است. نگو من گرفتاری دارم، این وسوسه است. نگو ذهنم خوب کار نمی کند، این وسوسه است. مقاومت کن با هزاران گرفتاری، گرفتاری های دنیا را بگذارید کنار، شما با درس خوب بخوانید، انگار یک موجود زنده است. مثالش این است که به روی دنیا بخندید یا دنیا به روی شما بخندد، به طرف دنیا مثبت بنگرید تا دنیا برای شما هم مثبت نتیجه بدهید. به درس احترام و قدر و ارزش قائل بشوید تا درس برای شما احترام و عزت و عظمت قائل بشود. حتی مومنین و عزیزان بالمعنی الاخص حواس اش از درس رفته برای حل مشکل که از راه ذکر و دعا و توسل و تمام سعی اش این جاست. اگر بپرسی طرف درس رفتی، می گوید می روم اما نمی کشم، این مشی خطرناکی است. باور کنید که من که تمام زندگی ام لطف خدا داخل در درس و بحث بوده و برای شما یک تجربه هستم مشکل شکن و سلامت آوری و توفیق و عزت و آرامشی که خواسته فطری انسان است، درس و بحث و علم است. حتی برای بعضی عزیزان

یک مدیریتی یک اداره می دهد مثلا پژوهشی و آموزشی، کار است و خوب است اما تویی که اهلیت کار علمی داری، خوب نیست. خوب هر کجا به حسب خودش است. برای شمایی که می توانید شش ماه در سال یک کتاب بدهید بیرون، چقدر واقعا مهم است و واقعا این ها را باید یک صید و یک شکاری هدف گیری کنید. جوان هستید، و فاضل هستید، کارهای خدماتی و کارهای اجتماعی و تبلیغ خوب است و انجام بدهید ولی کار اصلی به دست آوردن قدرت علمی است. کار علمی یک نوری است که همیشه باطن آدم را روشن و روح آدم نورانی و زندگی آدم را منور می کند، خدا برای همه شما این توفیق را عنایت کند.

ص: ۲۱۰

بحث مقدمه واجب

به لطف خدا وارد بحث جدید شدیم. یکی از بحث های مهم در اصول بحث مقدمه واجب است. شاید در هیچ کتابی و هیچ بحثی از بحث های علوم انسانی فقه و اصول و فلسفه و ادب و بلاغت، بحث مقدمه واجب به این دقتی که در اصول بحث شده، وجود نداشته باشد.

پیش درآمد مقدمه واجب این است که اولا چه نوع بحثی است

این بحث را محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه با یک مدخلی شروع می کند. می فرماید: اولا بحث مقدمه واجب باید شناسایی بشود و تعریف بشود که از چه نوع بحثی است. بحث ادبی است، بحث عقلی است، بحث لفظی است؟

ثانیا مسئله اصولی است یا فقهی

وانگهی پس از که این مرحله معلوم شد، ببینیم که این مسئله ی مقدمه واجب است که جزء مسائل اصول است، آیا شکل آن شکل مسئله اصولی است یا فقهی؟ اما درباره مطلب اول یک توضیحی هم اضافه کنید که این مسئله ی مقدمه واجب، بحث عقلی است یا لفظی؟

بحث عقلی دو قسم است

بحث عقلی چند قسم است: ۱. عقلی نظری، ۲. عقلی عملی، منظور از عقلی نظری آن دسته از بحث های عقلی است که با برهان های فلسفی و عقلی سروکار دارد، مثل امکان و وجوب و امتناع، تناقض و علیت و انسجام و امثال این ها. و منظور از بحث عقلی عملی آن بحث های عقلی است که در ارتباط با تحسین و تقبیح عقل است که چه چیز را عقل تحسین می کند و حکم می کند به حسن را و چه چیز را عقل تقبیح می کند و حکم می کند به قبح آن. و در تعبیردیگر عقل نظری جزء بحث عقلی فلسفی است و عقلی عملی جزء بحث عقلی کلامی است.

ص: ۲۱۱

تقسیم دوم تقسیم حکم عقلی به حکم عقل مستقل و غیر مستقل

تقسیم دوم عبارت است از تقسیم حکم عقل به حکم عقل مستقل و حکم عقل غیر مستقل. منظور از حکم عقل مستقل عبارت است از آن حکم عقلی است که به نحو استقلال بدون کمک گرفتن از مقدمات خارجی و داخلی خود عقل مستقیما حکم می کند، مثل حسن عدل و قبح ظلم. و اما عقلی غیر مستقل عبارت است از حکم عقلی که عقل بعد از یک مقدمه خارجی که شرعی یا عرفی باشد، حکم خودش را صادر می کند. مثل حکم عقل به وجوب مقدمه واجب که قبلا یک واجبی باشد از سوی شرع و بعد از آن که واجبی وجود داشت، مقدمه آن واجب را بحث می کنند که واجب است یا واجب نیست. یک ارتباطی با مقدمه خارجی دارد. ضمیمه می خواهد و مستقل نیست. گاهی در اصطلاح گفته می شود که محقق خراسانی هم می فرماید که«استقل العقل»، این «استقل العقل» منظور حکم عقل مستقل نیست، بلکه منظور یعنی «حکم العقل حکما جزما قطعا»، این معنای «استقل العقل» است.

نکته توضیحی

این اقسام که گفته شد، باز هم نکته توضیحی دیگری را در ادامه توجه کنید و آن این است که در این قسمت از بحث ها که برهان نبود، اگر فلسفی بود که ریشه برهان است و متعلق به هستی و نظام هستی است، موضوع فلسفه هستی شناسی است که «الفلسفه علم بحقائق الاشیاء بقدر طاقه البشریه». اما اگر کلام شد، سرمایه و ریشه کار احوال مربوط به مبدأ و معاد است. از احوال مربوط به مبدأ و معاد می شود کلامی.

ص: ۲۱۲

ضروریات و بدیهیات

و بعد از این در مرحله دیگر یعنی در مرحله سطحی که عقل حکمش نیاز به سرمایه و هزینه نداشته باشد و نیازی به تمسک به برهان نداشته باشد، عقل سطحی یا ابتدایی باشد. این مرحله را ضروریات و بدیهیات و قضاهای قیاساتها معها می گویند در فلسفه. در بحثی که ما داریم، موضوع بحث ما ملازمات می شود. ملازمات عقلیه از این دسته دوم بحث عقلی است. دسته اول آن دقیق است و هزینه دارد و استدلالی است که برهانی می شود. دسته دوم بحث عقلی فهم و درک عقل است. دسته اول درک است با استدلال و دسته دوم فهم و درک عقل است که بحث ملازمات است. بنابراین این بحث ملازمات از مباحث عقلی گروه دوم که از سنخ ضروریات و بدیهیات و غیرها خواهد شد.

محقق خراسانی می فرماید بحث مقدمه واجب از ضروریات و ملازمات عقلیه است

بنابراین محقق خراسانی می فرماید: بحث مقدمه واجب از بحث های عقلی است و مسئله عقلیه است و بحث از ملازمه است و این هم جزء مدرکات عقلی است نه از بحث های فرعی و اصولی. در این رابطه که دلیلی که اقامه می کند که می فرماید مسئله عقلیه است، دلیلش این است که می فرماید: بحث از ملازمه است. ملازمه که بین واجب و مقدمه واجب مطرح شد، ملازمه از مدرکات عقل است چون ملازمه هست، بحث از ملازمه بحث از عقلی است.

ص: ۲۱۳

مقدمه واجب ۹۲/۰۹/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مقدمه واجب

مقدمه واجب

این بحث گفته شد که چه نوع بحثی است.

ماهیت بحث، اصولی است و بحث از آن عقلی است

اصولی است و بحث از آن عقلی است. از این رو گفته می شود که مسئله مقدمه واجب، مسئله اصولیه عقلیه است. چون ماهیت اصولی است و نوع بحث عقلی است. محقق خراسانی با بیان یک مطلب به دو هدف اشاره می کند، می گوید: بحث از ملازمه است. بحث که از ملازمه بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه باشد، به طور طبیعی از یک سو می شود بحث اصولی، واسطه در استنباط، کبرای قیاس.

این بحث واسطه در اثبات مطلوب است و کبرای قیاس می شود مسئله اصولی

مسئله اگر کبرای قیاس واقع شود یعنی واسطه در اثبات مطلوب، می شود اصولی مثل اصاله الظهور که واسطه می شود در استنباط دلالت نصی بر حکم شرعی. یک نصی آمده است دال بر حکم شرعی، اصاله الظهور می گوید این نص به همین مدلول ظهور دارد و ظهور واسطه در استنباط است. واسطه در استنباط حکم شرعی می شود مسئله اصولی. بحث ملازمه هم می شود واسطه در استنباط. پس از که ثابت شد که ملازمه بین ذی المقدمه و مقدمه وجود دارد، حکمی استنباط می شود به نام وجوب مقدمه. پس از یک سو ماهیت می شود اصولی و نوع بحث می شود عقلی. چون ملازمه از احکام عقل و ادراکات عقلی است. و گفتیم که این بحث عقلی می شود از قسم ادراکات عقلی، عقل درک می کند. با این توضیح، مسئله مقدمه واجب، مسئله اصولیه عقلیه است که ماهیت اصولی است و نوع بحث عقلی است. پس از آن که ساختار معلوم شد، آن اقوالی که در نقطه مقابل قرار دارد را باید مورد توجه قرار بدهیم.

ص: ۲۱۴

محقق خراسانی می فرماید: مسئله اصولی است ولی شیخ انصاری می فرماید مسئله فقهیه است

محقق خراسانی که می فرماید: مسئله اصولی است و در حقیقت جواب هم می شود از رأی و قول شیخ انصاری. به تعبیر استادنا العلامه شیخ صدرا هم می توانیم بگوییم بیان مطلب است و هم می توانیم بگوییم رد بر کلام شیخ انصاری است. شیخ انصاری (۱) می فرماید: بحث از وجوب مقدمه و عدم وجوب مقدمه است. عنوان بحث مسئله فقهیه است. بحث از وجوب مقدمه و عدم وجوب مقدمه است، اگر به این شکل مطرح بشود، می شود مسئله فقهی.

محقق نائینی می فرماید: این مسئله اصولی یا فقهی یا کلامی است

استادنا العلامه شیخ صدرا و همین طور محقق نائینی (۲) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: بحث مقدمه که بحث مقدماتی است، از سه صورت بیرون نیست: یا این بحث مقدمه مسئله کلامیه است، یا مسئله فقهیه است یا از این بحث از مبادی احکامیه است.

شیخ صدرا دو صورت دیگر اضافه می کند

شیخ صدرا اعلی الله مقامه دو قسم دیگری را هم اضافه می کند، می فرماید: ممکن است از مبادی تصدیقیه باشد.

اما مسئله کلامی

اگر بحث از مسائل کلامیه شد، تعریف مسئله کلامیه این است که یا مستقیما و یا بالواسطه برگردد به بحث از احوال مبدأ و معاد. مسئله کلامیه بشود، باید بگوییم که بحث می شود که آیا مکلف درباره وجوب مقدمه، مسئولیتی دارد که جواب گو باشد و یا مسئولیتی ندارد؟

۱- مطارح الانظار، شیخ انصاری، صفحه ۳۷.

۲- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۱، صفحه ۲۱۲.

و اما مسئله فقهی

صورت دوم ممکن است که بحث مقـدمه از مسائـل فقهیه باشـد که فقـط بحث از وجوب و عـدم وجوب مقـدمه به میـان بیاید بدون هیچ ربطی به ذی المقدمه ندارد. آیا مقدمه دلیل شرعی بر وجوب دارد یا ندارد؟ در این صورت می شود مسئله فقهیه.

و اما مبادی احکامیه

صورت سوم: گفته می شود که بحث مقدمه واجب از مبادی احکامیه باشد. مقدمه احکامیه چه تعریفی دارد و منظور از مقدمه احکـامیه چیست؟ آن چه را اسـتادنا العلامه شـیخ صـدرا می فرمایـد این است که منظور از مقـدمه احکـامیه این است که فقط ملازمه بین دو تـا حکم در نظر گرفته شود، ملازمه بین وجوب ذی المقـدمه و وجوب مقـدمه. ذات عمل مورد توجه و ملازمه نباشد. ملازمه اگر صرفا بین دو تا حکم مورد توجه قرار گرفت، می شود مبادی احکامیه.

و اما صورت تصدیقیه

و امـا صورت چهـارم این است که بگوییم بحث مقـدمه واجب به صورت مبـادی تصـدیقیه است. تعریف مبادی تصـدیقیه این است که در این مبـادی بحث از وجـود موضوع و علت حمـل محمول بر آن موضوع به میـان می آیـد. به تعـبیر فلسـفه و منطق جـواب سوال از «لم هـذا» که داده شـد، می شود مبـادی تصـدیقیه. مثلاـ می گوییم چرا مقـدمه واجب، واجب است. موضوعی هست به نـام مقـدمه و وجوب هم حمـل شـده که مقـدمه واجب، واجب است، چرا مقـدمه واجب است؟ که جواب این چرا را بدهیم می شود از مبادی تصدیقیه.

ص: ۲۱۶

اما محقق خراسانی فرمود بحث عقلی غیر مستقل است

اما آن چه که در ابتدای بحث بیان کردیم، محقق خراسانی رأی شریف شان این است که این مسئله از مسائل عقلیه غیر مستقله است.

فرق مستقلات عقلیه و غیر مستقلات

فرق بین مستقله و غیر مستقله این است که مستقله حکم عقل بدون کمک گرفتن از مقدمه خارجی است و غیر مستقله حکم عقل با کمک گرفتن از مقدمه خارجی است. فرق دیگر: حکم مستقل عقل در سلسله علل قرار می گیرد و حکم غیر مستقل در سلسله معالیل قرار می گیرد. پس نوع بحث ما شد بحث عقلی غیر مستقل و ماهیت بحث هم که اصولی است.

کلید واژه ها: ۱. ملازمه، ۲. وجوب، ۳. نحوه مقدمیت

این دو تا مطلب که معلوم شد، این مسئله با این اهمیت باید به طور دقیق تجزیه شود و بحث از مفردات این مسئله به عمل بیاید. مسئله که مفرداتی دارد که آن کلمات عبارت است از: ۱. ملازمه، ۲. وجوب، ۳. نحوه دلالت. مقدمه واجب، واجب است بالملازمه یا واجب نیست؟ که ملازمه و وجوب و نحوه مقدمیت و ارتباط، سه کلمه کلیدی را بحث کنیم.

ملازمه در ابتداء دو قسم است و بعد به چند قسم تقسیم می شود

اما ملازمه:ملازمه در تقسیم ابتدایی به دو قسم است: ۱. ملازمه عقلیه، ۲. ملازمه غیر عقلیه.

بین بمعنی الاخص و بمعنی الاعم

اما ملازمه عقلیه به چند قسم است: ۱. ملازمه عقلیه قطعیه که در منطق به آن می گوییم، در این ملازمه لزوم به نحو بین بالمعنی الاخص است که در ترجمه منطق ارسطویی به این نحو آمده که از تصور ملزوم، تصور لازم به وجود می آید منتها با عبارت ساده و تصرف در عبارت می گوییم تصور ملزوم، موجب تصور لازم می شود. مثالش هم مثل خورشید و نور خورشید است. قسم دوم عبارت است از ملازمه عقلیه غیر حتمیه که عبارت است از لزوم بین بالمعنی الاعم که در این ملازمه از تصور لازم و ملزوم، تصور لازم به وجود می آید به عبارت دیگر: پس از که لازم و ملزوم را تصور کنید، موجب تحقق لزوم می شود و با تصور یکی، لزوم محقق نمی شود. و این دو قسم مربوط شد به ملازمه عقلیه،

ملازمه عرفیه و عادیه

اما ملازمه غیر عقلیه اقسامی دارد که عبارت است از ملازمه عرفیه و ملازمه عادیه. منظور از ملازمه عرفیه این است که بین لازم و ملزوم در عرف یک ملازمه ای باشد. فقط در دید عرف و فهم عرف و نظر عرف وجود داشته باشد مثل ملازمه بین مهمان و احترام، مهمان محترم است، ملازمه بین این دو تا عنوان یک ملازمه عرفی است که نه جنبه تکوینی دارد و نه جنبه عقلی دارد و به دلالت لفظی ثابت می شود. یک امر متعارف است و یک مطلبی است که در عرف جای خودش را دارد. دومین صورت از قسم دوم: ملازمه عادیه، ملازمه عادیه عبارت است از وجود تلازم بین شئ این به حسب عادت و رسم رایج. مثل ملازمه بین طلبه درس خارج بودن و معمم بودن که این تعمم برای فردی که درس خارج می خواند، یک ملازمه عادیه است، رسم و عادت بر این است.

فرق بین ملازمه عرفیه و عادیه

فرق بین عرفیه و عادیه این شد که عرفیه از نظر استناد و پشتوانه، پشتوانه عام و وسیعی دارد و کل عرف است و ملازمه عادیه از نظر پشتوانه و استناد، پشتوانه محدودی است و یک عده ای این عادت و رسم دارند.

قسم بعدی ملازمه لفظیه است

اما نکته دیگری اضافه می شود و آن این است که قسم سومی هم ملازمه غیر عقلیه داشته باشد و آن عبارت است از ملازمه لفظیه. این قسم از ملازمه محل بحث قطعی نیست چون گفته می شود که ملازمه لفظیه را ممکن است تصور کنیم ولیکن آن ملازمه اولا از جهت دلالت وضعی لفظ به وجود می اید و ثانیا از باب تداعی می شود. اصطلاحات شهید صدر قدس الله نفسه الزکیه را آشنا هستید، یکی از اصطلاحاتی که ایشان دارد، تداعی معانی است. تداعی معانی در الفاظ امر ممکنی است. یک معنا، معنای دیگری را تداعی می کند. مثلا تا می گوییم کتاب خریداری بشود، تداعی می شود کتاب فروشی که این یک ملازمه است و این را می توانیم ملازمه لفظیه بگوییم تسامحا. لفظ خرید کتاب با لفظ کتاب فروشی، ملازمه لفظیه است. اما حقیقت اش این است که این مورد از ملازمه نیست بلکه از تداعی معانی است. معنای خرید و فروش با معنای کتاب فروشی از انس و از قرابتی که دارد و از رابطه ای که با هم دارد، این رابطه یک انس مستحکمی در ذهن ایجاد می کند که یکی دیگری را دعوت می کند، تداعی یعنی دعوت متقابل. بنابراین قسم سوم از اقسام ملازمه محل بحث است و چون بحث خیلی آثار علمی و عملی ندارد، اگر ملازمه گفتید هم با تسامح اشکالی ندارد.

ص: ۲۱۸

پس ملازمه منظور در بحث، عقلیه غیر مستقل است

پس از که معنای این کلمه کلیدی شرح داده شد، منظور از ملازمه و لزومی که در بحث ماست، لزوم عقلی غیر مستقل که قسم دوم ملازمه عقلیه بود.

نظر صاحب معالم

پس از این که گفتیم ملازمه، عقلیه شد ، از همین شرح جواب یا رد بر یک رأی دیگر هم برای ما روشن می شود. صاحب معالم شیخ عاملی قدس الله نفسه الزکیه در بحث مقدمه واجب نوع بحث را، بحث لفظی اعلام می کند. البته تصریح ندارد که این بحث لفظی است اما دو تا نشانه داریم که منظور ایشان بحث لفظی است: نشانه اول این است که ایشان می فرماید: دلیلی بر وجوب مقدمه واجب در اختیار ما نیست. برای این که اگر دلیل وجود داشت، دلیل از سه صورت بیرون نیست: یا بالمطابقه یا بالتضمن و یا بالالتزام بنابراین وجوب ذی المقدمه نه مطابقةً دلالت بر وجوب مقدمه دارد و نه تضمناً و ایشان می فرماید نه التزاماً که البته التزاما محل کلام است. در مجموع این دلالات ثلاث همه شان مربوط می شود به دلالت لفظ. شاهد دوم این که این بحث را در مباحث الفاظ آورده است. بنابراین بحث را گویا از مباحث لفظیه اعلام فرموده است ، و همین طور شیخ طائفه (۱) قدس الله نفسه الزکیه مسئله مقدمه واجب را از مباحث لفظیه اعلام می دارد. پس از توضیحی که داده شد، معلوم شد که صحیح آن است که نوع بحث عقلی باشد نه آن که صاحب معالم و شیخ طائفه می فرماید که بحث لفظی است. کلام محقق خراسانی دو طرفه است، از یک سو هدف را ثابت می کند که بحث عقلی است و از سوی دیگر رأی مقابل را هم پاسخ می دهد که بحث لفظی نیست. در مرحله تحقیق ان شاء الله برسد که صاحب معالم تصریح کرده است که بحث لفظی است و آوردن در مباحث الفاظ دلیل بر عقلیت نیست و دلالات ثلاث هم بعض اقسامش عقلی است که ان شاء الله در مرحله تحقیق بحث کنم.

۱- العده، شیخ طوسی، صفحه ۱۸۶.

واژه دوم وجوب چیست، و چه اوصافی دارد

اما واژه دوم از واژه های کلیدی وجوب است. وجوب چیست و چه اوصافی دارد؟ وجوب در اصطلاح فلسفه عبارت است از ضرورت در وجود. صدر المتألهین می فرماید: ضمن تعریف از مواد ثلاث، «الوجوب هو الضروره فی الوجود»، این معنای فلسفی وجوب است. اما معنای اصولی و فقهی وجوب: معنای وجوب در اصول و فقه عبارت است از الزام در عمل یا اعتبار شرعی الزامی. چون احکام و حکم در حقیقت اعتبار شرع است، وجوب یعنی اعتبار الزامی شرعی.

اوصاف وجوب سه قسم است

اما اوصاف وجوب: وجوبی که بحث می شود در اصول، اوصاف متعدد و مختلفی دارد که به طور عمده و اصلی ترین اقسام که محل بحث ما هم است، به سه صورت است: ۱. وجوب استقلالی، ۲. وجوب عرضی، ۳. وجوب تبعی. این سه قسم از بیان محقق نائینی و سیدنا الاستاد استفاده می شود.

وجوب مورد بحث از کدام صفت است

اما شرح مسئله وجوبی که ما بحث می کنیم از کدام صنف وجوب است، آیا وجوب استقلالی است یا عرضی یا تبعی؟

مقدمه واجب ۹۲/۰۹/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مقدمه واجب

بحث تکمیلی درباره شرح مفردات مقدمه واجب

گفته شد که در این عنوان مسئله سه واژه کلیدی وجود دارد: کلمه اول ملازمه که شرح و اقسام آن بیان شد.کلمه دوم حکم عقل.

دو قسم حکم عقلی

ص: ۲۲۰

حکم عقل هم به تقسیم اولی دو قسم است: عقل نظری و عقل عملی. و تقسیم فرعی عبارت است از عقل ضروری و ادراک قطعی عقلی. کلمه سوم: وجوب. وجوب را گفتیم که در اصطلاح فلسفه ضرورت در وجود است و در اصطلاح شرعی حکم الزامی یا اعتبار شرعی الزامی است. و در اصطلاح شرع گفته می شود که به همین اعتبار دو قسم است: قسم اول حکم عقلی یا اعتبار عقلی به نحو لابدیت عقلیه مثل حکم عقل به وجوب آشامیدن آب عند الاضطرار. قسم دوم اعتبار شرعی الزامی است که فقط اعتبار شرع است. پس از شرح کلمات به طور طبیعی باید تبیین بشود که منظور بحث از این کلمات چه چیز است و

کدام معناست؟

کلام محقق خراسانی در ملازمه و بحث لفظی

با استفاده از بیان محققین اصول و با رعایت سبک و سیاق کفایه الاصول گفته می شود که منظور از ملازمه، ملازمه عقلیه غیر مستقله است و باید بحث از ملازمه به میان بیاید که محقق خراسانی (۱) در کفایه الاصول اول بحث مقدمه واجب می فرماید: اگر بحث عنوان شود تحت عنوان بحث لفظی و بگوییم دلالت لفظی دارد واجب، بر وجوب مقدمه آن، اگر تنازل کنیم و بگوییم که دلالت لفظی در کار است، با آن هم باید در مقام ثبوت ملازمه ثابت باشد. اگر در مقام ثبوت ملازمه بین مقدمه و ذی المقدمه وجود نداشته باشد، در مقام اثبات و دلالت نوبتی نمی رسد و زمینه فراهم نمی شود تا در مقام اثبات دلیل اقامه کنیم، شیئ ناممکن را که کسی دلیل اقامه نمی کند. و منظور از حکم عقل، ادراک قطعی عقلی است نه عقل نظری و عقل عملی.

۱- کفایه الاصول، آخوند خراسانی، جلد ۱، صفحه ۱۷۳.

کلام محقق اصفهانی در مورد ملازمه و وجوب

محقق اصفهانی قدس الله نفسه الزکیه کتاب می فرماید: منظور از حکم عقل چه نوع حکم عقلی است؟ بیان می کند، می فرماید: مشهور درباره تعریف حکم عقل گفته است که عبارت است از «اذعانٌ عقلیٌ به یتوصل الی حکم شرعی» که به عبارت ساده می شود همان ادراک عقلی. و منظور از وجوب که در عنوان آمده است، چه وجوبی باشد؟ اصل وجوب گفته شد که وجوب در اصطلاح شرعی به دو قسم عقلی و شرعی محض است، ولی از آن جا که وجوب شرعی به اعتبار نسبت ها اصنافی دارد مثلا نسبت مستقیم به جعل و نسبت تبعی به جعل. از این جهت باید تحقیق کنیم که منظور از وجوب در مقدمه واجب کدام صنف از وجوب است.

اصناف وجوب

تعریف نوع و صنف

در توضیح اصطلاحات گفته بودیم که اگر لفظی به اعتبار ذاتیات یک حقیقت، وضع شده باشد آن لفظ را می گوییم نوع که به اعتبار انسانیت و حیوان ناطق بودن وضع شده برای این دسته از موجودات. و گفته بودیم که اگر لفظی برای یک عنوان کلی به اعتبار نسبت به یک منسوبی وضع شده باشد، آن عنوان را می گوییم صنف. مثل رومی، زنجی، شرقی، غربی. یک مجموعه را نسبت می دهید به شرق و می گویید شرقی و شد یک صنف.

سه قسم عمده اصناف وجوب

در این جا هم وجوب به اعتبار نسبت دارای اصنافی است که به طور عمده سه قسم است: ۱. وجوب شرعی استقلالی، ۲. وجوب شرعی عرضی، ۳. وجوب شرعی تبعی. در این رابطه باید توجه کرد که منظور از وجوب در بحث وجوب مقدمه واجب کدام قسم از این وجوب هاست، وجوب شرعی استقلالی یا غیر آن؟.

کلام صاحب قوانین می فرماید: درشرع وجوب شرعی برای مقدمه نیامده

در این رابطه محقق قمی (۱) قدس الله نفسه الزکیه بحث را طوری مطرح می کند که اعلام می شود منظور از وجوب، وجوب شرعی استقلالی است. مضمون کلام ایشان با توضیحات از این قرار است که گفته می شود: وجوب شرعی در مقدمه و ذی المقدمه فقط برای ذی المقدمه است، و برای مقدمه وجوب شرعی جعل نشده. اگر جعل می شد، باید ما نص و دلیلش را می دیدیم. به طور واضح جعل متعلق است به ذی المقدمه. وجوب شرعی اختصاص به ذی المقدمه. این تقریبا جزء وجدانیات یا تحقیقات میدانی است. و از این رو می فرماید: وجوب برای مقدمه واجب ثابت نیست.

قاعده تلازم

در این رابطه می توانید یک مطلب را اضافه کنید و آن این است که ما در ملازمه گفتیم که ملازمه دو قسم است به طور کلی: عقلیه و غیر عقلیه و بعد غیر عقلیه را دو قسم گفتیم که عرفیه و عادیه بود، یک قسم دیگری هست به نام ملازمه شرعیه، براساس همین ملازمه شرعیه یک قاعده فقهی به ثبت رسیده به نام قاعده تلازم بین وجوب قصر صلاه و قصر صوم. اگر صوم تمام باشد، صلاه تمام است و اگر صوم قصر باشد، صلاه هم قصر است. یک ملازمه شرعیه است و تلازم هم ثابت به نص قطعی شرعی و به اجماع. بنابراین ممکن است ما بگوییم این جا ملازمه شرعیه است. چون ملازمه شرعیه هم وجود دارد. تلازم است بین وجوب مقدمه و وجوب ذی المقدمه. پس از باب ملازمه شرعیه می توان ادعاء کرد وجوب شرعی استقلالی برای مقدمه، چنان چه در ملازمه شرعی برای متلازمین وجوب شرعی استقلالی محقق است. اگر این ادعاء بشود، جوابش این است که ملازمه شرعیه به حکم عقل و فهم عرف نیست، بلکه ملازمه شرعیه تابع دلیل خاص شرعی است. بنابراین قاعده ملازمه بین صوم و صلاه در قصر و اتمام درست است، قاعده ملازمه است و ملازمه هم ملازمه شرعیه است اما براساس دلیل خاصی ثابت شده ولیکن این جا بین وجوب مقدمه و وجوب ذی المقدمه چنین ملازمه شرعیه ای به اثبات نرسیده، ما چنین دلیل و نصی نداریم که هر کجا ذی المقدمه واجب باشد، شرعا مقدمه هم واجب باشد، نیاز به دلیل دارد و دلیل هم وجود ندارد.

۱- قوانین الاصول، محقق قمی، جلد ۱، صفحه ۱۰۰.

کلام محقق نائینی می فرماید: منظور از این وجوب، وجوب عقلی نیست و عرفی هم نیست بلکه وجوب ترشحی مقدمی است

محقق نائینی (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: منظور از وجوب، وجوب عقلی که نمی تواند باشد. برای این که وجوب به معنای لابدیت عقلیه قابل انکار نیست و قابل بحث نیست. کسی می خواهد پشت بام برود و پلکانی لازم است که نصب کند تا آن جا صعود کند، این نصب پلکان وجوبش برای رفتن بالای بام، یک لابدیت عقلی است و یک حکم ضروری عقل است و قابل بحث نیست. و همین طور می فرماید: وجوب شرعی عرضی به این معنا که بگوییم وجوب بالاصاله نسبت داده می شود به ذی المقدمه، و بالعرض نسبت داده می شود به مقدمه، این نسبت یک نسبت عرضی است و به وسیله یک نسبت اصلی این نسبت عرضی می آید. در صورتی که نسبت عرضی باشد، نسبت واقعی نیست. در اصل این نسبت با همین مقدار یعنی نسبت عرضی، شبهه و اشکالی وجود ندارد و قابل انکار نیست، یعنی واقعیت ندارد و بالعرض نسبت داده شده. مثلا نسبت می دهیم جریان آب را به میزاب و می گوییم میزاب جاری است. جریان حقیقتا تعلق دارد به آب، بالعرض نسبت بدهیم به میزاب، یک اصطلاح درستی است و قابل انکار نیست منتها این اطلاق، اطلاق عرضی است. چون عرضی است و واقعی نیست، برای ما مفید فائده نخواهد بود یعنی وجوب به توسط این نسبت، وجوب برای مقدمه ثابت نمی شود اما خود این نسبت به این وضعیت، نسبت درستی است و قابل انکار نیست. ما که می گوییم میزاب جاری است، واقعا میزاب جاری می شود؟ یعنی جریان را واقعا می توانیم برای میزاب صادر کنیم؟ هرگز، واقعیت ندارد. اما نسبت که بدهیم، به عنوان نسبت عرضی قطعا درست است. ایشان در ادامه می فرماید: بعد از که وجوب به معنای لابدیت عقلیه نبود و وجوب به معنای وجوب شرعی عرضی نبود، به طور طبیعی قسم سوم خواهد بود که می فرماید: اصطلاح محققین متاخرین، وجوب ترشحی تبعی است. آیا وجوب شرعی از ذی المقدمه تشرح می کند به مقدمه یا ترشح نمی کند؟ این محل بحث و محل اختلاف است و این وجوب محور بحث ماست.

ص: ۲۲۴

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۱، صفحه ۲۱۲.

سید الاستاد می فرماید: منظور از وجوب، غیری تبعی است

اما سیدنا الاستاد (1) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: منظور از وجوب، باید دقت کنیم که وجوب عقلی نیست که به معنای لابدیت باشد چون ضروری است و چیزی که این جا اضافه می شود این است که از ضروریات است و قابل انکار نیست. و وجوب عرضی هم نیست، چون وجوب شرعی عرضی می شود یک استعمال مجازی و بحث لغوی است که این اصطلاح درست است از لحاظ ادب و بلاغت، ولی برای مطلوب ما کاری از پیش نمی برد و وجوب را برای مقدمه ثابت نمی کند. بنابراین ایشان می فرماید: مقصود از وجوب، وجوب غیری تبعی است. کلمه ترشحی را به غیری عوض کردند. وجوب غیری هست یعنی به وسیله غیر خودش است و آن هم تبعی یعنی به متابعت غیر. این وجوب درباره مقدمه قابل بحث است که آیا می شود اثبات کنیم یا قابل اثبات نیست. و بعد می فرماید: منظور از وجوب تبعی اگر بتوانیم ثابت بکنیم، به این نحو خواهد بود که بگوییم مولی «لو التفت الی مقدمه الواجب لاوجبها». ترشح در این حد است. می فرماید: می توانید شما این وجوب تبعی را به وجوب ارتکازی هم تعبیر کنید که در ارتکاز عقلاء گنجانده شده است که مولایی امر می کند به عملی و آن عمل مقدمه ای داشته باشد که در جهت انجام آن عمل بدون ترتیب آن مقدمه راه دیگری وجود نداشته باشد، باید مولی دستور بدهد که مقدمه را فراهم کنید، و ارتکازی هم است. بنابراین می توانید تعبیر غیری و تعبی را عوض کنید به وجوب ارتکازی.

۱- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۲، صفحه ۳۱۵ تا ۳۱۸.

تقسیمات مقدمه واجب

پس از که منظور از وجوب را در این بحث فهمیدیم، محقق خراسانی در اولین بحثی که پس از عنوان مقدمه واجب وارد می شود عبارت است از تقسیمات مقدمه واجب.

تقسیم اول تقسیم به مقدمه داخلیه و خارجیه

می فرماید: تقسیم اول از تقسیمات متعددی که مقدمه واجب دارد، عبارت است از تقسیم مقدمه به مقدمه داخلیه و خارجیه.

تعریف مقدمه واجب

در این رابطه باید توجه کرد که معنای مقدمه چیست؟ شیخنا العلامه شیخ صدرا می فرماید: برای مقدمه دو تا تعریف آمده است: ۱. مقدمه عبارت است از شئ ای که وجود ذی المقدمه توقف به آن شئ داشته باشد، «ما یتوقف به وجود الشئ». ۲. مقدمه عبارت است از چیزی که ماهیت ذی المقدمه به آن مقدمه توقف داشته باشد. برای صحت این تقسیم باید مقدمه را معنا کنیم، بنابراین مقدمه اگر عبارت باشد از تعریف اول، اختصاص دارد به مقدمه خارجیه، و اگر مقدمه عبارت باشد از مقدمه به معنای دوم که «ما یتوقف به تحقق ماهیه الشئ»، در این صورت مقدمه داخلیه هم می شود از مقدمات که توقف دارد درباره تحقق ماهیت ذی المقدمه نیاز داریم به مقدمه داخلیه. پس از که گفتیم منظور ما از مقدمه، آن است که ماهیت شئ، توقف داشته باشد به آن ، زمینه برای تقسیم مقدمه به مقدمه داخلیه و خارجیه آماده می شود، با توجه به این توضیح که صحت تقسیم درست شد و منظور از تعریف آن معنای دوم بود، محقق خراسانی مقدمه را تقسیم کرد به خارجیه و داخلیه. منظور از مقدمه خارجیه، شرائط واجب است و منظور از مقدمه داخلیه، اجزاء واجب است. می توانیم خارجیه را شرائط و داخلیه را اجزاء بگوییم.

چند سوال

تقسیم درست شد و چند سوال باقی ماند که اجزاء که داخل و محقق ماهیت است، صحیح است، و منظور از مقدمه اگر مقدمه برای تحقق ماهیت باشد، درست است اما اشکال دیگری پیش می آید و آن این است که مقدمه باید قبل از ذی المقدمه باشد، این خود ذی المقدمه باشد.

مقدمه واجب ۹۲/۰۹/۱۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: مقدمه واجب

بررسی تقسیم اول مقدمه واجب

گفته شد که مقدمه واجب به عنوان تقسیم اول منقسم می شود به مقدمه داخلیه و مقدمه خارجیه. و توضیح داده شد که تقسیم از آن جا که نیاز دارد به یک خصوصیت و آن این است که مقسم در همه اقسام وجود داشته باشد مثل تقسیم کلمه به اسم و فعل و حرف که کلمه سه قسم است: کلمه اسمٌ، کلمه فعلٌ و کلمه حرفٌ. این یک خصوصیاتی است که از شاخصه های صحت تقسیم است.

اشکال بر تعریف اول مقدمه واجب

در این رابطه گفته شد که اگر تقسیم درباره مقدمه به این معنا باشد که مقدمه عبارت است از وجود ذی المقدمه متوقف است به وجود مقدمه مثل توقف وجود صلاه به وجود وضو و تقسیم شود به خارجیه و داخلیه، تقسیم شئ به غیر شئ می شود و قسم شئ خارج از مقسم می شود. آن که مقدمه داخلیه است، وجود ذی المقدمه به وجود آن مقدمه داخلیه مربوط نیست بلکه عین آن است، غیریت نیست. در صورتی که غیریتی نبود، مقدمیت نیست پس مقدمه داخلی به معنای اول نیست، در این صورت تقسیم مقدمه به داخلیه و خارجیه می شود تقسیم به غیر، یعنی مقسم در همه اقسام وجود ندارد. برای رفع این اشکال تعریف دومی وجود دارد که این اشکال را مرتفع می کند و منظور ما از مقدمه همان تعریف دوم است، می گوییم مقدمه عبارت است از چیزی که سبب تقوم ماهیت بشود، در داخل ماهیت باشد یا در خارج ماهیت. بنابراین اجزاء خارجی یا مقدمه خارجی مثل وضو و مقدمه داخلی مثل اجزاء آن قرائت و ذکر، همه این ها در تکون ماهیت صلاه دخل دارد و تکون ماهیت صلاه متوقف به این مقدمات است. براساس این معنای دوم مقسم و مقدمه شد «شئٌ یتوقف به ماهیه ذی المقدمه» و این در هر دو قسم است، هم در مقدمه خارجیه و هم در مقدمه داخلیه.

ص: ۲۲۷

تقسیم محقق نائینی و سیدنا الاستاد مقدمه را به مقدمه داخلیه و خارجیه بمعنی الاخص و الاعم

سیدنا الاستاد [(۱)] قـدس الله نفسه الزکیه و محقق نـائینی [(۲)] درباره تقسـیم مقـدمه واجب به داخلیه و خارجیه، توضـیح بیشتری داده انـد، محقق نـائینی می فرمایـد: مقـدمه داخلیه به دو قسم است: ۱. مقـدمه داخلیه بـالمعنی الاـخص که عبارت است از آن اجزائی که مقوم ماهیت است، مثل ارکان در صلاه. ۲. مقدمه داخلیه بالمعنی الاعم مثل طهارت ثوب که از اجزاء است ولی از مقومات نیست. سـیدنا الاستاد می فرماید: مقدمه خارجیه به دو قسم است: ۱. مقدمه خارجیه بالمعنی الاعم که جزء قیدا خارج است و تقیدا داخل است. ۲. مقدمه خارجیه بالمعنی الاخص که مقدمه قیدا و تقیدا خارج است، مثل حلیت مکان مصـلی. پس از که تقسـیمات روشن شد و توضیحات هم داده شد، محقق خراسانی می فرماید: مقدمه داخلیه به معنای اجزاء، قابلیت اتصاف به وجوب مسـتقل را ندارد. منظور از مسـتقل غیری و ذاتی نبود، بلکه منظور از مستقل این بود که در برابر وجوب ذی المقدمه یک وجوب مخصوصی داشته باشد.

مقدمه داخلیه قابلیت اتصاف به وجوب مستقل را ندارد، چرا؟

قـابلیت اتصـاف را که نـداشت، از محـل بحث خـارج است. چون بحث در این است که ما اثبات کنیم که مقـدمه یک وجوب مخصوص برای خودش ولو به عنوان وجوب غیری دارد یا ندارد. ما می خواهیم ثابت کنیم که مقدمه یک وجوبی شرعی دارد یا نـدارد؟ آن وجوب شـرعی غیری باشد یا اسـتقلالی، کار نداریم. مقدمه داخلی این قابلیت را ندارد، برای این که وجوبی که درباره صـلاه آمده، این وجوب صـلاه در حقیقت متعلق است به اجزاء صـلاه به تمامها و کمالها. اجزاء صلاه را هم پوشش می دهد. پس وجوب ذی المقدمه اجزاء داخلی را پوشـش می دهد. چیزی از مقدمه داخلیه بدون وجوب باقی نمی ماند تا ما برای اثبات وجوب برای آن مقدمه استدلال کنیم.

۱- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۲، صفحه ۱۱۷ و ۱۱۸.

۲- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۱، صفحه ۱۱۸.

سوال: وجوب بسیط است و ما هستیم که انتزاع می کنیم جزئیت را و اسم مقدمه داخلیه روی آن اجزاء می گذاریم.

جواب: امر بسیط است یک چیزی است و ماموربه بسیط است چیز دیگری است. بساطت امر دخل در تعدد و وحدت حکم ندارد. امرکه بسیط است، امر یعنی انشاء و ابراز می کند وجوب را و متعلق آن وجوب در خارج بسیط است یا مرکب است، بستگی دارد به نوع متعلق. قطعا متعلق وجوب هم بسیط می تواند باشد و هم مرکب. ما درباره متعلق وجوب بحث می کنیم نه درباره خود امر. بساطت امر نه دخلی دارد و نه ضرری. بعد از که مقدمه داخلیه قابلیت بحث را نداشت، به دلیل این که وجوبی که درباره ذی المقدمه است، صلاه دارای یازده جزء این وجوب شامل آن اجزاء یازده گانه هم است. آن یازده جزء را هم پوشش می دهد، یک وجوب کافی است.

پس مقدمه داخلیه مورد بحث نیست به نظر محقق نائینی و سیدنا الاستاد

این مطلب را هم محقق نائینی و هم سیدنا الاستاد قدس الله اسرارهم تایید می کند. سیدنا الاستاد نکته ای را هم اضافه می کند، می فرماید: بحث اثبات وجوب برای مقدمه، مربوط است به ملازمه. ملازمه هم متقوم به وجود متلازمین است. متلازمین هم تقوم اش به غیریت است. اما ماهیت ذی المقدمه با اجزاء داخلیه غیریتی ندارد تا ملازمه ای بیاید و توسط ملازمه وجوب برای مقدمه ثابت بشود. بنابراین بحث وجوب مقدمه نسبت به مقدمه داخلیه مورد بررسی قرار نمی گیرد چون که امری است مسلم و از سوی دیگر از طریق ملازمه هم قابل اثبات نیست. این مطلبی است که در نهایت استحکام و تایید دو علم صاحب مکتب اصولی، محقق نائینی و سیدنا الاستاد.

اما امام خمینی می فرماید: مقدمه داخلیه با ذی المقدمه تغایر حقیقی دارد و مورد بحث است

اما سیدنا الامام الخمینی (۱) قـدس الله نفسه الزکیه می فرماید: مقدمه داخلیه قابل بحث است، می شود وجوب را در این رابطه مورد بررسی قرار داد. چون مقـدمه داخلیه با ذی المقـدمه تغایر حقیقی دارند. مغایرت بین مفرد و مرکب یک مغایرت حقیقی است و مغـایرت اعتبـاری نیست تـا بگوییـد اجزاء به این عنوان و مرکب به این عنوان و تغـایر بشود اعتبـاری. بلکه تغایر حقیقی است. در صورتی که تغـایر، تغـایر حقیقی بود، ملازمه می آیـد و بحث مقـدمه زمینه پیـدا می کنـد و وجوب مقـدمه ی داخلی مورد بحث و بررسی قرار می گیرد. بنابراین بحث مقدمه واجب را درباره مقدمه داخلیه هم می توانیم جاری کنیم.

اما تحقیق این است که تغایر مرکب و جزء قبل از تحقق مرکب است ولی بعد از تحقق مرکب یک چیز است

امـا تحقیق این است که بـا کمال ادب و احترام و تعظیم نسـبت به روح بلنـد ایشان، عرض می شود که این فرمایش ایشان قابل التزام نیست. برای این که تغـایری که ایشـان اعلام می فرماینـد تغایری است قبل از تحقق ماهیت صـلاه. قرائت فاتحه یک چیز جـدایی است و رکوع یـک چیز جـدای خـارجی و سـجود یک چیز جـدای خارجی و این ها فرد فرد خارج هسـتند و بعـد هم مرکب یـک مـاهیت جـدا. در این صـورت جزء به عنـوان فرد، مرکب به عنـوان مجموعه، دو تـا حقیقت از هم متمـایز هسـتند. ولیکن فرض ما این نیست، فرض ما این است که بعد از تکون و تحقق ماهیت صـلاه، ماهیت صـلاه که محقق بشود، دیگر فرد به عنوان رکوع یک وجود جدا ندارد. رکوع وقتی رکوع است که در ضـمن صلاه باشد و سجود وقتی سجود است که جزء از صلاـه باشـد، بیرون از مـاهیت مرکبه صـلاه، این هـا جزء نیسـتند. بنابراین جزئیت معنا نـدارد برای رکوع و سـجود در خارج از ساختـار صـلاه. جزئیتی نیست، رکوعی به معنـای جزء باشـد و خارج از موجود مرکب، همچین واقعیتی نیست. فرض و واقعیت بحث این است که یک واقعیتی است به نام صـلاه، متشـکل از اجزاء که این اجزاء داخلی که الان هستند، آیا این ها متصف به وجوب مخصوص به خودش می شوند یا نمی شوند. بنابراین فرق این اجزاء با مرکب، فرق لا بشرط و بشرط شئ است و اعتبار محض است نه فرق و تغایر واقعی به حسب ذات که شـما فکر کردید در مرکبات خارجیه که یک جزء شکر است و یک جزء لیمو است و یـک جزء هم انـار، این هـا اجزاء خـارجی است که یـک ترکیب می شود دوبـاره، پس یـک مرکب یک حقیقتی است و اجزاء حقیقت دیگری است. این هـا در مرکبـات و مفردات خـارجیه است، امـا مرکب اعتباری که پس از اعتبار جزئیت می آیـد، دیگر تغایر حقیقی وجود نـدارد. بنابراین آن چه محقق خراسانی و محقق نائینی و سـیدنا الاسـتاد می فرماید که اجزاء صلاه به عنوان مقدمه داخلیه زمینه برای بحث ندارد، درست و مطابق واقع و تحقیق و تحلیل است.

ص: ۲۳۰

۱- مناهج الوصول، امام خمینی، جلد ۱، صفحه ۳۲۵.

سوال:

جواب: مثلا قرائت سوره حمد را یک مرتبه به عنوان جزء صلاه تصور می کنید که جزء صلاه که تصور کنید، داخل صلاه است و یک مرتبه مستقل تصور می کنید، مستقل که تصور بکنید، جزء صلاه نیست. و بحث ما درباره آن قرائتی است که جزء صلاه باشد و مقدمه داخلیه باشد که جزء صلاه ثبت شده باشد. بنابراین قابلیت اتصاف این جا وجود ندارد چون که وجوب ذی المقدمه، مقدمه را پوشش می دهد.

محقق خراسانی می فرماید: اگر فرض شود وحدت دیگری برای اجزاء بیاید، این موجب اشکال اجتماع مثلین می شود

محقق خراسانی یک فرضی را هم در نظر می گیرد و بعد با یک اشکال رد می کند، می فرماید: اگر فرض کنیم از اشکال اولی صرف نظر کنیم و فرض کنیم که یک وجوبی هم بیاید که متعلق به اجزاء یا مقدمه داخلیه باشد، به اشکال دوم برمی خوریم که عبارت است از این که موجب اجتماع مثلین می شود. اجتماع مثلین در موضوع واحد – منظور از مثلین یعنی حکم – دو حکم متماثل در یک موضوع از باب اجتماع مثلین است و محال. یک مجموعه که ذی المقدمه از لحاظی و مقدمه داخلیه هم در ضمن آن از لحاظ دیگر و وحدت خارجی دارد با این وحدت خارجی و حقیقی اگر دارای دو تا وجوب باشد، اجتماع مثلین است و از محالات است.

بررسی اشکالات احتمالی

پس از که این قسمت از بحث کامل شد، اشکالاتی را برای تکمیل بحث، محقق خراسانی مطرح می کند و به جواب های آن می پردازد.

ص: ۲۳۱

اشکال اول و جواب آن

اشکال اول که در متن واضح است و آن این است که مقدمه که داخلیه شد و گفتیم که اجزاء عین مرکب است، اصلا دو حقیقت وجود ندارد و یک چیز می شود. دو حقیقتی که یکی مقدمه باشد و دیگری ذی المقدمه باشد، در کار نیست بلکه مقدمه و ذی المقدمه دو تا حقیقت و دو چیز است و این جا شد یک چیز. چطور می شود اجزاء برای خود مرکب باشد مقدمه. مقدمه را تعریف و معنایش را فهمیده ایم که در حداقل مقدمه و ذی المقدمه یک تغایر مّایی داشته باشد و هیچ مغایرتی نیست. جوابش این است که مغایرت من حیث الاعتبار کافی است. می فرماید: اجزاء از حیث این که اجزاء است و هر جزء وجود دارد، مفرداتی است که از حیث این مفردات بودن و جزء جزء بودن، از این نگاه می شود مقدمه و از حیث اجتماع و ترکب که مجموعه می شود ماهیت صلاه، به آن می گوییم ذی المقدمه.

تقسیم ماهیت اجزاء به سه قسم

و برای توضیح بحث باید گفت که تصور ماهیتی اجزاء به سه قسم است: ۱. تصور اجزاء به عنوان ماهیت به شرط لا که در این صورت هیچ وصفی وجود ندارد، نه کلیت و نه جزئیت. فقط خود اجزاء است و هیچ اضافه و نسبت دیگر وخصوصیت دیگر وجود ندارد. لذا وصف وجود ندارد تا متصف بشود. این که اگر برخورده باشید به این اصطلاح که ماهیت به شرط لا- اتصاف به جزئیت و کلیت ندارد، معنایش این است که هیچ گونه وصفی را برنمی تابد و خالی از همه چیز است. ۲. تصور ماهیت اجزاء به نحو لا- بشرط. در این صورت اجزاء متصف به جزئی می شود، جزئی است ولیکن لابشرط است، متصف به اوصاف جزئی می شود. ۳. تصور ماهیتی اجزاء به شرط شئ که در این صورت اجزاء مشروط به شرط اجتماع اجزاء است. این توضیح که داده شد، این نتیجه به دست می اید که اجزاء داخلیه، ماهیت لابشرط است و خود ذی المقدمه و مرکب ذی الاجزاء عبارت است از ماهیت بشرط شئ. بنابراین از این جهت ما به مشکلی برنمی خوریم. مقدمیتی است و فرق ماهیتی دارد از لحاظ اعتبار، اعتبار لا بشرط و اعتبار بشرط شئ.

بررسی اشکالات احتمالی

پس از این که شکل بحث برای ما روشن شد و مطلب اعلام شد و دقیقا مورد تایید قرار گرفت، برای تکمیل بحث اشکالاتی وجود دارد که به آن اشکالات توجه کنیم. براساس احتمال دقیق عقلی تحلیلی، اشکالاتی وجود دارد که از این قرار است:۱. گفته می شود تعدد عنوان موجب تعدد معنون است. براساس این مطلب که تعدد عنوان در تعدد معنون کافی است، اعلام می شود مقدمه داخلیه با اصل مرکب ذی المقدمه تعدد عنوانی دارند، اجزاء داخلیه عنوان مقدمه دارد و مرکب عنوان ذی المقدمه دارد. این تعدد عنوان کافی است برای تعدد معنون، از این جهت می گوییم تعدد است و مغایرت، و می تواند یک وجوب متعلق عنوان مقدمه باشد و یک وجوب متعلق به عنوان ذی المقدمه باشد و اجتماع مثلین در کار نیست. چون اجتماع مثلین جایی است که در یک موضوع و در یک عنوان وارد بشود. هرچند دو تا حکم متماثل است ولی به دو عنوان وارد شده است. درباره این اشکال اول، محقق خراسانی در جواب می فرماید: به طور اجمال مقدمه عنوان نیست. فقط ذی المقدمه عنوان است. شرح مسئله این است که مقدمه حیثیت تعلیلیه دارد و ذی المقدمه حیثیت تقییدیه، با این شرحی که داده می شود، معلوم خواهد شد که تعدد عنوانی نیست.

تقسیمات مربوط به مقدمه واجب ۹۲/۰۹/۱۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تقسیمات مربوط به مقدمه واجب

بررسی اشکالات مربوط به مقدمه داخلیه

ص: ۲۳۳

گفته شد که مقدمه داخلیه که در حقیقت عبارت است از اجزاء، فرقش با ذی المقدمه این است که اجزاء اگر لا بشرط تصور بشود، عنوان مقدمه به خودش می گیرد و اگر همین اجزاء بشرط شيء تصور بشود، عنوان ذی المقدمه به خودش می گیرد. بنابراین با این تعدد و اختلاف در اعتبار و تصور، عنوان مقدمه درست می شود و صحت عنوان به ثبت می رسد. در مجموع پس از این تحقیق و توضیح، برای تکمیل این بحث، اشکالات احتمالی وجود دارد که در جهت استکمال بحث، توجه و رفع آن اشکالات تاثیرگذار است.

اشکال اول درباره تحقق عنوان مقدمه که گفتیم تعدد اعتبار و اختلاف اعتبار کافی است

اشکال اول: گفته می شود که درباره تحقق عنوان مقدمه که گفتیم تعدد اعتبار و اختلاف اعتبار کافی است. اعتبار لابشرط و اعتبار بشرط شئ می تواند یکی را عنوان مقدمه درست کند و دیگری را عنوان ذی المقدمه. این جا ممکن است اشکال بشود که درباره تعلق وجوب به مقدمه هم همین توجیه را بگویید که تعدد اعتبار است، به اعتبار لابشرط که مقدمه است یک وجوب جدایی دارد، از آن وجوبی که به اعتبار بشرط شئ برای ذی المقدمه است.

جواب اشکال

و اما جواب: پاسخ این اشکال این است که فرق است بین تعلق وجوب و تحقق عنوان مقدمه. تحقق عنوان مقدمه سهل المونه است و با اعتبار می شود عنوان به وجود بیاید، این اعتبار لا ـ بشرط نسبت به اجزاء برای تحقق عنوان مقدمه که یک عنوان اعتباری است، کافی است. اما برای تعلق وجوب هزینه سنگین است. وجوب متعلق می خواهد، هر وجوبی برای خودش یک متعلق مستقل حقیقی می خواهد تا وجوب به آن متعلق تعلق بگیرد اما اگر دو تا وجوب به یک متعلق تعلق بگیرد که می شود اجتماع مثلین. دو تا متعلق جدا از هم می خواهد. لذا در بیان امام خمینی قدس الله نفسه الزکیه آمده بود که تغایر حقیقی وجود دارد، تا آن تغایر حقیقی بتواند زمینه برای تعلق دو تا وجوب آماده کند. اما یک تغایر اعتباری نمی تواند دو تا متعلق برای دو تا وجوب درست کند. بنابراین مقایسه بین تحقق عنوان و تعلق وجوب یک مقایسه بسیار نابه جاست.

ص: ۲۳۴

سوال: متعلق وجوب باید همیشه حقیقی و خارجی باشد؟

جواب: متعلق وجوب باید واقعیتی داشته باشد یا واقعیت خارجی تکوینی یا واقعیت خارجی اعتباری. مثلا نیت که خودش واقعیت خارجی تکوینی ندارد اما یک واقعیت اعتباری مستقل دارد.

سوال: در اجزاء داخلی نماز واقعا می بینیم که ماهیت رکوع غیر از ماهیت سجده است پس صرف اعتبار نیست.

جواب: امام قدس الله نفسه الزکیه فرمودند که تغایر حقیقی وجود دارد بین مفرد و مرکب، جزء و کل. جزء است یک حقیقت و کل است یک حقیقت. یا تعبیر مفرد و مرکب که دو حقیقت جدا از هم است. تعلیقه این است که این دو تا حقیقت جدا از هم است ولی قبل از تحقق ماهیت مخترعه صلاه و اما بعد از تحقق ماهیت صلاه، آن جزء می شود همان ماهیت و ماهیت می شود همان اجزاء و اجزاء می شود همان ماهیت و جدا از هم نیستند. اگر شما فاتحه را قبل از صلاه جدا در نظر بگیرید، درست است اما آن فاتحه یا شکل رکوع قبل از صلاه به عنوان یک جزء واقعی و خارجی در نظر بگیرید، درست است اما آن دیگر جزء صلاه نیست.

اشکال دوم تعدد عنوان موجب تعدد معنون می شود

اشکال دوم: تعدد عنوان باعث تعدد معنون می شود. اشکال دوم مسانخ اشکال اولی است. اشکال اولی عنوانش تعدد اعتبار بود و این اشکال دوم تعدد عنوان موجب تعدد معنون بشود. می گوییم یک واجب، یک عنوان است و واجب دیگر عنوان دیگر است. این دو تا عنوان که دو تا واجب است، می تواند دو تا وجوب مستقل داشته باشد و اجتماع مثلینی نیست. به این صورت که عنوان مقدمه است و عنوان ذی المقدمه است، این عنوان ها هر کدام شان معنونی دارد. عنوان مقدمه یک عملی یا یک شئ ای یا یک حقیقتی هست که معنون به آن عنوان است. و عنوان ذی المقدمه که معلوم است، یک عنوانی است دارای یک معنونی که آن معنون دارای یک واقعیت است. پس تعدد عنوان که در حقیقت موجب یا کاشف تعدد معنون است، مشکل را حل می کند. دو معنون است و دو متعلق، یکی متعلق است برای وجوبی که اصلا می اید نسبت به خود واجب (ذی المقدمه) و یکی هم متعلق است به وجوبی که نسبت به مقدمه می آید، دو معنون است و دو تا واجب، اجتماع مثلین نشد. چون اجتماع مثلین در متعلق واحد محال بود، ما دو تا متعلق درست کردیم از باب تعدد عنوان. این توجیه، توجیه معروفی است که در بحث اجتماع امر و نهی عنوان می شود.

اما جواب اولا و ثانیا

اما پاسخ این اشکال، گفته می شود که اولا تعدد عنوان موجب تعدد معنون نیست. گرچه تعدد عنوان دارای تعدد معنون است احیانا اما به طور جزمی و دائم تعدد عنوان مستلزم تعدد معنون نیست. مثلا گاهی می گوییم «اکرم عالما» بعد می گوییم «اکرم عادلا»، تعدد عنوان است و تعدد معنون، «عالما» جدا و «عادلا» جدا. اما می توانیم بگوییم«اکرم زیدا عالما عادلا»، زید دو تا عنوان دارد، هم عالم و هم عادل، دو تا عنوان است و یک معنون. عنوان امر اعتباری است، تراکم عنوان و تجمع عنوان در یک معنون هیچ اشکالی ندارد، عنوان یک امر واقعی نیست که تراکم و تجمع آن اشکال به وجود بیاورد. بنابراین این اشکال و این سوال که تعدد عنوان باعث تعدد معنون می شود، قابل التزام نیست. به عبارت دیگر تعدد عنوان که یک امر اعتباری است، الزاما موجب تعدد معنون نیست اما دارای تعدد معنون است و گاهی می تواند دو تا معنون داشته باشد. عالم یک معنون دارد و عادل یک معنون دارد و گاهی یک فرد هم عادل است و هم عالم. چون عنوان امر اعتباری است، تعدد عنوان بر معنون واحد هیچ اشکالی ندارد.

سوال:

جواب: بحث ما این نیست که صفات و عنوان ها با هم مختلف هستند، ما در این بحث داریم که این صفت ها موصوف های متعدد داشته باشد. به جای عنوان، وصف عنوان هم می توانیم بگوییم. وصف عنوانی با وصف عنوان دیگر قطعا مفهوما فرق دارد اما مستشکل می گوید همین تعدد در مفهوم، عادل یک عنوان، عالم یک عنوان، این تعدد در عنوان موجب تعدد معنون است. گفتیم که تعدد عنوان مستلزم تعدد معنون قطعا نیست. این اولا، و ثانیا در مورد مقدمه و ذو المقدمه که این جا بحث می کنیم، با استفاده از آراء و انظار محققان و منطق و فلسفه، گفته می شود که حیثیت مقدمه نسبت به وجوب حیثیت تعلیلیه است و حیثیت ذو المقدمه حیثیت تقییدیه است. عنوان مقدمه متعلق وجوب نیست. وجوبی که برای مقدمه می آید، متعلق به عنوان مقدمه نیست، عنوان مقدمه همزه وصل است و جاذبه در وصل وجوب است نه متعلق و فرودگاه وجوب. برای این که حیثیت مقدمه، حیثیت تعلیلیه است. منظور از حیثیت تعلیلیه آن است که وصف عنوانی علت تحقق و تعلق حکم بشود مثل این که بگوییم اکرم زیدا عالما لعلمه، این جا حیثیت تعلیلیه است. وجوب اکرام علم را پوشش نمی دهد، تعلق به علم ندارد، علم علت جذب حکم می شود به متعلق که زید باشد. و اما حیثیت تقییدیه آن است که خود متعلق مقید به وجوب است به این معنا که متعلق به عنوان یک متعلق متصف به وصف و متعلق دارای قید، با آن خصوصیت متعلق وجوب است. مثل این که می گوییم «اکرم زیدا عالما»، صفت و موصوف متعلق وجوب است. حیثیت، حیثیت تقییده می شود به این معنا که وصف عنوانی که در حقیقت قید موضوع است، قیود موضوع جزء موضوع است. پس از که این شرح را درباره حیثیت تعلیلیه و تقییدیه دادیم، در تطبیق برای ما روشن شد. منظور محقق خراسانی که این مطلب را با حداقل و با اندک اشارت ها بیان می کند این است که عنوان مقدمه که یک عنوان است، در حقیقت علت است برای جذب و اخذ وجوب از ذی المقدمه برای خودش نه این که عنوان مقدمه متعلق حکم باشد. پس بنابراین متعلق حکم فقط ذی المقدمه است و عنوان مقدمه متعلق حکم نیست. همزه وصل است، این عنوان باعث ترشح وجوب از ذی المقدمه به مقدمه می شود. بنابر این این جا تعدد عنوان هم اگر باشد، وضعیت و جایگاه عنوان ها فرق می کند. وجوب به عنوان ذی المقدمه تعلق می گیرد و اما وجوب به عنوان مقدمه تعلق نمی گیرد. این اشکال که تعدد عنوان موجب تعدد معنون می شود، از اساس قابل التزام نیست.

اشکال سوم این است که شما اجزاء ماهیت را لا بشرط تصور کردید ولی فلسفه بشرط لا اعتبار کرده

اشکال سوم: گفته می شود که شما در تحلیل تان گفتید که اجزاء به عنوان مقدمه داخلیه تصور می شود به نحو ماهیت لا بشرط ولی یک نقضی وجود دارد و آن این است که ما در اجزاء ماهیت می بینیم که ماده و صورت اجزاء ماهیت است. این اجزاء ماهیت تصور می شود در فلسفه و منطق به عنوان ماهیت بشرط لاـ بنابراین این فرمایش شما این جا به نقض برخورد. برای رد این اعتراض، نیاز به توضیحی داریم: آن چه از صاحب نظران اصول و منطق و فلسفه استفاده می شود این است که اجزاء اقسامی دارد.

اقسام اجزاء

به طور کلی با استفاده از مجموع انظار، اجزاء به چهار قسم است: ۱. اجزاء تحلیلیه حملیه مثل حیوان و ناطق. اجزاء است منتها جزء تحلیلی است. به تحلیل عقل انسان این دو تا جزء را دارد و جزء خارجی و ترکیبی نیست. ۲. اجزاء تحلیلیه غیر حملیه مثل ماده و صورت. اجزاء است تحلیلی است اما قابل حمل نیست، نمی توانیم بگوییم «الانسان ماده» یا «الماده صوره». ۳. اجزاء وضعیه متباینات بالوضع مثل اجزاء مقداریه که یک پارچه پنج متر است که مقداری است، این اجزاء متباینات بالوضع است. منظور از وضع، مقوله وضع است، مقوله فلسفی وضع یعنی دارای یک جایگاه و یک مکان و یک قرارگاه. این متباینات بالوضع مثل قماش که پنج متر است، طبیعتا یک متر آن با دو متر و با سه متر آن و با کل این پنج متر فرق می کند و متباین است. یک متر، سه متر نیست، یک متر، دو متر نیست، متباینات است. ۴. اجزاء وضعیه غیر متباینات بالوضع مثل اجزاء مرکب اعتباری. مثل صلاه که اجزاء دارد و اجزاء وضعیه است، غیر متباینات بالوضع است. در مقوله وضع، کل این اجزاء یک مرکب می شود و یک ماهیت می شود، دارای یک ترکیب و یک حقیقت واحده است. به صلاه که اشاره می کنید، دیگر جزء جزء آن اشاره نمی شود بلکه یک صلاه است و یک مجموعه اجزاء است.

ص: ۲۳۷

جواب: منظور ما قسم چهارم است ولی منظور شما قسم اول

بعد از این چهار قسم از اجزاء، جواب اشکال داده می شود که منظور از اجزائی که ما بحث می کنیم، این قسم چهارم است و منظور از آن اجزائی که شما می گویید آن قسم اول است، اجزاء تحلیلیه است. فرق است بین اجزاء تحلیلیه و اجزاء وضعیه. در اجزاء وضعیه که شما ماده و صورت را به شرط لا و جنس و فصل را لابشرط اعتبار می کنید، فرق بین این دو بخش از اجزاء اعلام می کنید، مربوط است به ماهیات متأصله. ماهیات متأصله اگر بشرط لا اعتبار بشود، قابل حمل نیست و اگر لا بشرط اعتبار بشود، قابل حمل است مثل زید حیوان، زید ناطق. اما در این جا مرکبات و ماهیات اعتباریه است. در ماهیات اعتباریه ما در مقام فرق اجزاء و مجموعه اجزاء هستیم، در جهت اثبات تعدد عنوان می خواهیم اجزاء را لابشرط اعتبار کنیم تا عنوان مقدمه صدق بکند و اجزاء را بشرط شئ اعتبار می کنیم تا خود ماهیت واحده صلاه، صدق بکند. منظور از اضافه ما این جا از شئ در اجزاء وضعیه، لا بشرط نسبت به اجتماع و بشرط شئ نسبت به اجتماع اما در ماهیات متاصله طرف اضافه لا بشرط نسبت به حمل و بشرط لا- هم نسبت به حمل. فرق هر دو، فرقی است بسیار واضح، در آخر محقق خراسانی یک جمله می فرماید که این اجزاء تحلیلیه غیر از اجزاء مرکب است. در اجزاء مرکب، اجزاء لا بشرط است و در اجزاء تحلیلیه اجزاء بشر ط لا-ست. بشرط لا- اگر بود، هم اجزاء داخلیه می شود غیر حملیه و اگر اجزاء لا- بشرط بود، تحلیلیه حملیه می شود. بنابراین اشکال سوم شما هم وارد نیست. مطلب دیگر آن که می فرمایند: پس از که ما این توضیح را دادیم، آن مطلبی که بعضی از اعاظم می گویند که عنوان مقدمه می تواند دارای دو تا وجوب باشد بر اساس دو تا اعتبار: وجوب نفسی و وجوب غیری، شرحی که دادیم که معلوم شد که زمینه برای این رأی و نظر وجود ندارد.

ص: ۲۳۸

المقدمه واجبه به حمل شایع است

و بعـد مقـدمه به نحو حمـل شـایع واجب است یعنی که می گوییم «المقـدمه واجبه»، این حمل شایع است و حمل اولی و ذاتی نیست. چون وجوب ذاتیات مقدمه نیست و بالواسـطه می آید. دو مفهوم متغایر است. معیار اصـلی بین حمل شایع و حمل اولی و ذاتی این است که در حمـل اولی و ذاتی، حامل و محمول یک حقیقت است و در حمل شایع صـناعی حامل و محمول دو تا حقیقت است. بنابراین «المقدمه واجبه» که می گوییم، حمل شایع است.

تقسیمات مربوط به مقدمه واجب ۹۲/۰۹/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تقسیمات مربوط به مقدمه واجب

تقسیم دوم از تقسیمات مقدمه واجب

در تقسـیم اول گفته شـد که مقدمه منقسم می شود به مقدمه داخلیه و خارجیه که مقدمه داخلیه محل بحث نیست. وجوب ذی المقـدمه، مقـدمه داخلیه را که اجزاء باشـد، کفـایت می کنـد و اولاـ نیـازی به وجوب جـداگانه نـدارد و ثانیـا اگر فرض کنیم، موجب اجتمـاع مثلین می شود. بنـابراین مـا فقط عنوان مقـدمه را می توانیم درست کنیم برای اجزاء که آن را با اعتبارکه اعتبار مونه ندارد. به اعتبار لابشرط، اجزاست و به اعتبار بشرط شئ ذو المقدمه است. بنابراین آن چه باقی ماند، مقدمه خارجیه است. از این رو، تقسیمات بعدی متعلق است به مقدمه خارجیه.

تقسیم مقدمه به سه قسم: مقدمه عقلیه و شرعیه و عادیه

در تقسیم دوم محقق خراسانی به تبع صاحب نظران اصول، می فرماید: مقدمه تقسیم می شود به مقدمه عقلیه و شرعیه و عادیه. منظور از مقـدمه عقلیه آن است که وجود ذی المقـدمه واقعا و حقیقتا متوقف باشـد به وجود مقدمه مثل توقف رکوع به حالت انحناء، تا انحناء و خم شدن، صورت نگیرد رکوع محقق نمی شود. توقف آن توقف عقلی و واقعی و تکوینی است. این توقف می شود مقـدمه عقلیه. امـا منظور از مقـدمه شـرعیه آن مقـدمه ای است که به اعتبار شـرع، ذو المقـدمه متوقف باشـد به وجود مقدمه مثل صـلاه و طهارت که وجود صلاه شرعا متوقف است به طهارت منتها این توقف، توقفی است به اعتبار شرع نه توقف واقعی و تکوینی. اما منظور از مقـدمه عادیه آن است که براساس عادت، وجود ذی المقدمه توقف داشـته باشد بر وجود مقدمه هرچند عقلا این توقف در کار نیست. مثل نصب سـلم برای صعود علی السطح. عادتا این گونه است که تا آدم بتواند پشت بام برود، بـدون نصب سـلم، نمی شود، امـا عقلاـ توقفی نیست. عقـل امکـان دارد در اثر عوامـل غیر عادی که محقق خراسانی می گوید که حتی عقلا طیران ممکن است.

ص: ۲۳۹

محقق خراسانی می فرماید: مقدمه شرعیه برمی گردد به مقدمه عقلیه

محقق خراسانی می فرماید: مقدمه شرعیه برمی گردد به مقدمه عقلیه، برای این که به حسب اعتبار شرع اگر گفتیم که مستحیل است تحقق ذو المقدمه بدون مقدمه یعنی تحقق صلاه بدون طهارت، منتها به حسب اعتبار، توقف آن عقلی می شود. ارتباط بین مقدمه و ذی المقدمه براساس جعل شرعی است، پس از این جعل شرعی، می بینیم که جعل شرعی که آمد برای صلاه، طهارت را مقدمه قرار داد، می بینیم که تحقق صلاه بدون طهارت عقلا- ممکن نیست، برمی گردد به توقف عقلی و توقف عقلی روح مقدمه عقلیه است. بنابراین مقدمه شرعیه به مقدمه عقلیه رجوع می کند. مقدمه عقلیه و شرعیه در این جا تفاوتی وجود ندارد.

سوال: تلازم حقیقیه بین ذی المقدمه و مقدمه تصور نمی شود، ملاکات شرع است.

جواب: پس از که شرع، این رابطه را جعل کرد، پس از جعل رابطه بین طهارت و صلاه، شما می خواهید صلاه را انجام بدهید، امکان ندارد و محال است که صلاه بدون طهارت، همان استحاله که وجود داشت، استحاله تحقق ذی المقدمه بدون مقدمه می شود مقدمه عقلیه.

شیخ انصاری هم می فرماید: مقدمه شرعیه به مقدمه عقلیه برمی گردد

شیخ انصاری هم همین مطلب را تایید می کند که برگشت مقدمه شرعیه به مقدمه عقلیه است.

مقدمه عادیه هم دو قسم است

اما مقدمه عادیه: محقق خراسانی می فرماید: مقدمه عادیه دو قسم است: ۱. مقدمه عادیه ای که بر حسب عادت یک مقدمیت وجود دارد اما توقف نیست. توقف بین ذی المقدمه و مقدمه در کار نیست. مثل رفتن به بازار که مقدمه اش کفش داشتن باشد. داشتن و پوشیدن کفش، مقدمه برای پیاده روی است. این مقدمه عادیه است. در این مقدمه عادیه، فقط می بینیم که بیش از یک عادت چیزی نیست. نه توقفی است عقلی و نه تحلیلی، بلکه یک عادت است و می تواند آدم پا برهنه هم راه برود. در صورتی که مقدمه عادیه فقط عادت باشد بدون تحقق توقف تنگاتنگ بین المقدمه و ذیها، در این صورت اصلا این نوع مقدمه از دائره بیرون است. چون ملازمه زمینه ندارد. چون ما باید ملازمه را ثابت بکنیم، آن گاه پس از ملازمه اگر محقق شد، وجوب را از ذی المقدمه به مقدمه بدهیم. در این جا اصلا توقفی نیست و صبحت از ملازمه به میان نمی آید. اما قسم دوم مقدمه عادیه که محقق خراسانی به نصب سلم مثال می زند، می فرماید: هرچند عقلا ممکن است طیران ولی عادتا بدون نصب سلم نمی شود. بنابراین نصب سلم عادتا و فعلا توقف آفرین است. بین صعود علی السطح و نصب سلم فعلا توقف وجود دارد به تعبیر محقق خراسانی. بنابراین این قسم دوم از مقدمه عادیه هم می شود مقدمه عقلیه. همان توقف فعلی برای ما کافی است. فعلا محال است صعود علی السطح بدون نصب سلم. این توقف فعلی استحاله تفکیک می آورید یعنی استحاله وصول به ذی المقدمه بدون تحقق مقدمه و می شود مقدمه عقلیه.

ص: ۲۴۰

پس یک مقدمه بیشتر نیست و آن مقدمه عقلیه است

در نتیجه هر سه قسم از مقدمات، یک مقدمه بیشتر نیست و همه اش می شود مقدمه عقلیه. در ابتداء سه تا گفتیم، بخاطر آن که آن چه را که صاحب نظران گفته بودند ما عنوان کردیم ولی بعد از تجزیه و تحلیل دیدیم که واقعیت آن، یک عنوان مقدمه بیشتر نداریم.

معانی مقدمه خارجیه

محقق خراسانی درباره مقدمه خارجیه شرح معنا نیاورده است. شیخ انصاری (۱) برای مقدمه خارجیه شش تا معنا ذکر می کند که با توضیحاتی از این قرار است:

معنای اول علت و معلول

۱. معنای مقدمه خارجیه عبارت است از توقف ذی المقدمه به مقدمه با وصف عدم امکان تفکیک. وجود مقدمه و ذی المقدمه از هم دیگر قابل تخلف و تفکیک نیستند. این معنا در حقیقت عبارت است از علت و معلول، مثل حرکت دست برای رمی جمره که قابل تفکیک نیست. همان لحظه که دست آمادگی و شرائط او کامل شد و سنگریزه را حرکت داد به سمت جمره، می شود علت تامه.

معنای دوم سبب

۲. مقدمه عبارت است از ما یستند الیها ذو المقدمه، عملی یا ذو المقدمه که از تحقق می یابد، مستند باشد به مقدمه که این استناد هم استناد ملموس عقلایی باید باشد. مقدمه به این معنا عبارت است از سبب مثل مسافرت برای زیارت حج، مناسک سبب آن می شود مسافرت برای حج.

۱- مطارح الانظار، شیخ انصاری، جلد ۱، صفحه ۳۸ تا ۴۱.

معنای سوم مقتضی

۳. مقـدمه چیزی است که دخلی در تحقق ذو المقـدمه داشـته باشـد مثل رفتن به سوی مسـجد که دخلی برای اقامه نماز دارد و اقتضاء می دارد تحقق عمل را.

معنای چهارم رفع مانع

۴. گفته می شود که معنای مقدمه عبارت است از این که برای رسـیدن به مقصود، رفع مانع بشود. مثال آن در جهت اقامه نماز ترک اضداد کردن. خواب هستید، خوابیدن را ترک کنید یا مشغول صحبت هستید، صحبت را ترک کنید.

معنای پنجم مقدمه معدّ

۵. مقدمه عبارت است از تصـمیم عملی و تهیو و آمادگی. آدم برای انجام کاری که آمادگی و تصـمیم عملی داشته باشد، این می شود مقدمه معد.

معنای ششم شرط

۶. گفته می شود که معنـای مقـدمه خارجیه عبارت است از رسـیدن در مرحله انجام کار. اجزای علت سه چیز است: مقتضـی و عـدم مانع و شـرط. مقتضـی مثل آتش و عـدم مانع عدم رطوبت چوب یا هیزم و شـرط اتصال آتش به چوب. می گوید معنای مقدمه عبارت است از رسـیدن و اتصالی به ذو المقدمه. یعنی در مثال ایسـتادن برای اقامه نماز و می شود شـرط. شـیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه این شـش معنا را طبق مشـهور برای مقدمه خارجیه آورده است که ما شـرح و توضـیح و مثالش را برایتان کامل شد. بعد می فرماید: اما تقسیم مقدمه به عقلیه و شرعیه علی التحقیق شرعیه برمی گردد به عقلیه

توضیحات

و بعد دو تا توضیح هم اضافه می شود که یکی را ایشان اضافه کرده است و یکی هم اضافه می شود. اما آن که ایشان فرموده است که فرق بین سبب و شرط را شرح می دهد بعد می فرماید سبب آن است که وجود سبب مستلزم وجود مسبب است و عدم سبب، مستلزم عدم مسبب است. که در مثال گفتیم مسافرت حج برای انجام مناسک. این استلزام عقلایی است. و در شرط می فرماید: عدم شرط مستلزم عدم وجود مشروط می شود اما وجود شرط مستلزم وجود مشروط نیست. آدم ایستاده که نماز می خواند و قیام دارد که بدون ایستادن نمی شود. اگر ایستادنی نباشد، عدم الشرط مستلزم عدم مشروط است. اما وجود آن، ممکن است ایستاده باشد اما نماز نمی خواند و ذکر می گوید و ایستاده بحث علمی فکر می کند. پس از که فرق بین شرط و سبب معلوم شد، سبب مستلزم وجود مسبب در صورت وجود و مستلزم عدم مسبب در صورت عدم، این که می شود علت

فرق بین سبب و مسبب و علت و معلول

و فرق دومی که اضافه می شود فرق بین علت و سبب: اما تحقیق مطلب این است کهعلت و معلول اولاـ از لحاظ اصطلاح، اصطلاح محض فلسفه است. سبب و مسبب اصطلاح فقه و اصول است. مصطلح مسانخ بین فلسفه و اصول سبب و مسبب و علت و معلول است. و بافت و ارتباط علت و معلول به معنای صحیح آن، بافت وجود و ایجاد است. رابطه بین علت و معلول رابطه ایجادی است. ربط علت و معلول، ربط واقعی و تکوینی است. لذا می گوییم معلول به تعبیر صدرالمتألهین مرتبه نازله از وجود علت است. و علت و معلول، در تحقق آن تقدم و تأخر زمانی ندارند و هم زمان هستند. حرکت دست با حرکت کلید در یک زمان است. تقدم و تاخر، تقدم و تاخر رتبی است که آن جا انفکاک عقلا ممکن نیست. اما در سبب و مسبب ارتباط تنگاتنگ است اما توقف آن توقف عقلی نیست و توقف عقلایی است. و توقفی است که برخواسته از اعتبار شرع است. مثلا می گوییم سبب صحت نماز، نیت است، این سببیت و مسببیت جنبه تکوینی ندارد، اعتباری محض است. و این اعتبارش و این توقف آن هم توقف عقلایی می شود یعنی بعد از که اعتبار شرع آمد، به حکم عقلاء آن مسبب بدون این سبب محال است. و بعد در سبب و مسبب، امکان جایگزینی وجود دارد اما در علت و معلول امکان جایگزینی وجود ندارد. مثلا برای رفتن به مسافرت، سبب سوار شدن ماشین است و جایگزینی وجود دارد، ممکن است پیاده برود و ممکن است با هواپیما برود.

ص: ۲۴۳

سوال: علت چندین اقسام دارد.

جواب: علت به اصطلاح فلسفه یک قسم است به این شرحی که دادیم. آن عللی که در فلسفه چهار قسم می گویند و بعد هم علت ناقصه و علت تامه می گویند، آن ها تعبیرات فرعی است. تعبیر دقیق فلسفی و عقلی درباره علت، علت یک قسم است که موجد است بدون امکان تفکیک بین موجد و ایجاد. و اما علت ناقصه از باب تسامح است و در حقیقت علت نیست. و آن علل اربعه ای که صوریه و مادیه و غائیه و فاعلیه هم گفته اند، آن ها هم تعبیراتی است که در حقیقت می شود جزء شرائط و معدات. مثلا علت غائی معد است. اشتباه در تطبیق است که فکر می کند که علت ناقصه و علت تامه و علل اربعه علت هستند در حالی که علت فقط یک قسم است و رابطه ایجادی است. تفکیک ممکن نیست و رابطه هم رابطه عقلی و وجود معلول مرتبه نازله از علت است اما سبب، رابطه عقلائی است. هرچند رابطه قطعی است ولی عقلائی است و امکان تفکیک وجود دارد و عمدتا در اعتباریات است. تقسیم دوم کامل شد، رسیدیم به تقسیم سوم.

تقسیمات مربوط به مقدمه واجب ۹۲/۰۹/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تقسیمات مربوط به مقدمه واجب

بحث درباره تقسیمات مقدمه واجب

تقسیم اول و دوم گفته شد، اما تقسیم سوم که عبارت است از تقسیم مقدمه واجب به مقدمه صحت و وجود و مقدمه وجوب و مقدمه علم.

ص: ۲۴۴

تقسیم سوم به چهار قسم است

در تقسیم سوم، مقدمه منقسم به چهار قسم است: ۱. مقدمه وجودیه، مثل به اتمام رساندن مسافرت مسیر حج برای انجام مناسک. ۲. مقدمه صحت که عبارت است از آن مقدمه ای که در جهت صحت ذو المقدمه نقش داشته باشد. مثل طهارت نسبت به صلاه. ۳. مقدمه وجوبیه، که مقدمه سبب تحقق وجوب برای ذی المقدمه می شود مثل استطاعت. ۴. مقدمه علمیه، که مقدمه برای حصول علم نسبت به تحقق ذی المقدمه نقش ایجاد می کند یعنی سبب حصول علم می شود.

مقدمه علمیه به دو قسم تقسیم می شود

استادنا العلامه شیخ صدرا باکویی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: مقدمه علمیه به دو قسم است: قسم اول مقدمه علمیه ای که خارج از ذات ماموربه و ذی المقدمه است مثل شستن مقداری از سر برای این که علم حاصل بشود به شستن صورت در وضو. این مقدمه علمیه خارج از ذات ماموربه است. قسم دوم: مقدمه علمیه ای که سبب حصول علم به تحقق ذی المقدمه می شود

اما با ذات ذی المقـدمه منطبق است و داخل ذات ذی المقـدمه است. مثل نماز خوانـدن به چهار خواندن قبله برای حصول علم نسـبت به اسـتقبال. کسـی که جاهل به قبله است، مقدمه علمیه اش این است که به چهار سمت نماز بجا آورد تا نماز در جهت قبله قطعا اتیان شده بود. این اقسام چهارگانه مقدمه واجب بود در تقسیم سوم.

محقق خراسانی می فرماید: مقدمه صحت به مقدمه وجود برمی گردد و مقدمه وجوب از قلمرو بحث بیرون است

محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید که این تقسیم، تقسیمی است که صاحب نظران آورده اند اما تحقیق این است که تقسیم در این اندازه نیست. برای این که مقدمه صحت بر می گردد به مقدمه وجود. برای این که آن مقدمه که سبب وجود ذی المقدمه می شود، سبب صحت آن هم است ولو بر مبنای اعمی. منظور از مقدمه، مقدمه واجب است نه مسمای مقدمه یعنی هر مقدمه ای که باشد بدون در نظر گرفتن واجب. اما واجب براساس امر یا به عبارت دیگر مطلوب شرعی قطعا واجب صحیح است حتی بر مبنای اعمی. اعمی هم می گوید مطلوب شرع واجب صحیح است اما امتثال به ناقص هم می شود. بنابراین این جا بحث از مقدمه واجبی است که مطلوب شرع است. بنابراین مقدمه وجود، مقدمه صحت هم است. و اما مقدمه وجوب، می فرماید: از محل بحث خارج است. برای این که مقدمه وجوب که در مثال استطاعت بود، این مقدمه اصل تحصیل خود مقدمه که واجب نیست. و وجود مقدمه هم طبق بحث مقدمه واجب، باید از وجوب ذی المقدمه بیاید. این استطاعت قبل از تحقق استطاعت واجبی در کار نیست تا ترشح و ملازمه ای به میان بیاید. بعد از تحقق استطاعت اگر وجوب استطاعت را بطلبیم، می شود تحصیل حاصل. بنابراین مقدمه وجوب از قلمرو بحث بیرون است.

ص: ۲۴۶

مقدمه علمیه هم از بحث بیرون است

اما مقدمه علمیه که به دو قسم بود، اولا در مقدمه علمیه باید دقت کنیم که اگر منظور از مقدمه علمیه، آن مقدمه باشد که داخل ذات ماموربه است، از محل بحث خارج است چون می شود جزء مقدمات داخلیه. و بر فرض که از این اشکال اغماض کنیم، مقدمه علمیه منشأ آن حکم عقل است. عقل حکم می کند که برای حصول علم این مقدمه را انجام بدهید و به چهار سمت نماز بخوانید تا علم به حصول ذی المقدمه پیدا کنید. بنابراین حکم عقل که شد، وجوب مقدمه علمیه می شود وجوب ارشادی. بحث ما درباره وجوب تبعی شرعی است نه وجوب عقلی که ارشادی باشد یا استقلالی. بنابراین مقدمه علمیه هم از بحث خارج شد، در نتیجه تقسیم سوم که دارای چهار قسم بود، مقدمه وجود و مقدمه صحت و مقدمه وجوب و مقدمه علم، در آخر به یک مقدمه منتهی شد که عبارت است از مقدمه وجودیه. قسم دوم ما که عبارت بود از تقسیم مقدمه به عقلیه و شرعیه و عادیه، نتیجه بحث آن جا این شد که گفتیم مقدمه فقط مقدمه عقلیه است. پس تقسیم دوم یک قسم شد که مقدمه عقلیه و تقسیم سوم هم شد مقدمه وجودیه.

نکته: مقدمه عقلیه هم در حقیقت مقدمه وجودیه است

یک نکته را هم اضافه کنید و آن این است که مقدمه عقلیه هم در حقیقت مقدمه وجودیه است. و آن مقدمه ای که به حکم عقل، مقدمه اطلاق می شود و صحبت ملازمه بین مقدمه و ذی المقدمه به میان می آید، واقع آن مقدمه وجودیه است. بنابراین کل این تقسیمات براساس نظر دقیق و محققانه و عدیم المثال محقق خراسانی یک قسم شد و آن مقدمه خارجیه وجودیه است. چندین قسمی که گفته شده بود، چیزی بود که صاحب نظران گفته بودند و با تسامح یا از جهت اوصاف عارضی بتوانیم این تقسیمات را اعلام بکنیم، مانعی ندارد اما اگر علی التحقیق با دقت وارد بشویم، تا به این جا مقدمه واجب، یک قسم است.

تقسیم چهارم: به مقدمه متقدم، مقارن و متاخر

تقسیم چهارم عبارت است از تقسیم مقدمه به مقدمه متقدم و مقارن و متاخر که البته تعبیر در اصطلاح تعبیر به شرط است و شرط هم مقدمه است، اجزاء مقدمه داخلیه است و شروط مقدمه خارجیه است و بحث ما هم روی شروط متمرکز است. این تقسیم یک تقسیم واقعی از یک سو برای این که مصادیقی در فقه دارد. و از سوی دیگر محل بحث و بررسی برای این که این تقسیم با معاییر تطبیق نمی کند. اولا این اقسام را شرح بدهیم و توضیح بدهیم در قالب مثال و ثانیا به بررسی و تحقیق این شروط باید مبادرت کنیم.

اما تعریف این سه مقدمه

اما تعریف این سه مقدمه: شرط متقدم عبارت است از شرطی که با ذی المقدمه فاصله زمانی داشته باشد. و شرط مقارن عبارت است از شرطی که از لحاظ زمان با ذی المقدمه هم زمان باشد. و هم زمانی او در مرحله وجود نیست، در تمام بدنه ذی المقدمه آن شرط هم زمان و همراه است. منظور از شرط متاخر، شرطی است که از حیث زمان، متاخر از ذی المقدمه باشد. مقدمه در زمان پس از انقضاءذی المقدمه صورت بگیرد. پس تقدم و تقارن و تاخر زمانی است نه رتبی.

قلمرو این شروط سه گانه

محقق خراسانی حوزه این تقسیم را بیان می کند، می فرماید: شرط متقدم و مقارن و متاخر، در سه مورد جریان دارد و قابل تطبیق است. در مکلف به و در تکلیف و در وضع.

ص: ۲۴۸

شروط سه گانه در مکلف به

اما شـروط سه گانه در مکلف به: شـرط متقدم مثل غسل جنابت در شب ماه رمضان برای صـحت روزه ی فردا. و شـرط مقارن در مکلف به مثل اسـتقبال در اقامه نماز که رو به قبله بودن هم زمان است با نماز الی البدایه الی الختام. شرط متاخر در مکلف به مثـل غسـل اسـتحاضه در شب بعـد از روزه گرفتن روزه ی رمضـان. مثلاـ روز اول ماه رمضان روزه می گیرد مسـتحاضه، به شرط این که شب که فرارسـید، غسـل اسـتحاضه کنـد. صـحت روزه قبـل منوط است به غسـل اسـتحاضه در شب آتی البته در استحاضه کثیره نه در قلیله و متوسطه.

شروط سه گانه در تکلیف

اما شروط سه گانه در تکلیف: شرط متقدم مثل نذر برای این که سفری که در پیش رو دارد مثلا سفر حج، به سلامت به پایان برسـد و قبل از مسافرت نـذر می کنـد که صـدقه بدهـد و دعوت کنـد یا پول بدهـد، شـرط الان انجام می گیرد و ذی المقدمه سفری که بعدا برای مسافرت حج انجام می شود. شـرط مقارن برای تکلیف مثل وقت نسـبت به صلاه، مقارن زمان صلاه است منتها شـرط تکلیف است. زمان که رسـید، وجوب می آید. شرط متأخر برای تکلیف مثل نذر کند کسی که من زیارت اربعین پیـاده می روم از نجف تـا کربلاـ این شـرط متاخر برای این که اگر زانوهایم خوب شـد و مشـکلی که برای راه رفتن دارم حل شود، بتوانم پیاده راه بروم، زیارت اربعین از نجف تا کربلا را نذر می کنم.

ص: ۲۴۹

اما شروط سه گانه نسبت به احکام وضعیه

اما شـروط سه گانه نسبت به وضع یعنی احکام وضـعیه: شـرط متقدم مثل کسی که اقرار بکند برای مدیون بودن خودش. اقرار شرط متقدم است، قبلا اقرار می کند و مشـروط که وجوب ادای دین است، بعدا محقق می شود. شـرط مقارن در وضع عبارت است از صـحت شـهود در حضور قاضـی. شـرط تحقق شـهادت در حضور قاضـی است. شـرط متـاخر وقت مثل اجازه در عقد فضولی بنابر کاشفیت. این سه مورد که قلمرو شروط سه گانه بود، شرح و توضیح داده شد.

نکته: باید توجه کرد بحث مقدمه واجب نسبت به مکلف به متمرکز است

اما بایـد توجه کرد که بحث مقـدمه واجب نسـبت به مقدمه مکلف به، متمرکز است و اما تکلیف و وضع را ما مورد بحث قرار نمی دهیم. بحث ما مقدمه واجب است و مقدمه هم مکلف به است.

اشکال درباره شرط متقدم و متاخر

اما قبل از پرداختن به اثبات وجوب برای مقـدمه، به یک اشـکال معروف برمی خوریم. اشـکال معروف این است که مقـدمه به معنای کلمه، یک مرتبه مقدمه را تسامحی مقدمه می گوییم و واقع آن مقدمه نیست. مقدمه به معنای واقعی کلمه با دو وصف: خارجیه و وجودیه، که وجود ذی المقدمه به وجود مقدمه مربوط باشد، می شود علت و معلول. تسامح نیست که به اسم اکتفاء کنیم و ارتباط اکتفاء کنیم. که فرق است بین ارتباط و علیت یا سـببیت. پس از که مقدمه وجودیه شد، ساختار می شود علت و معلولی. و دربـاره علت و معلول قاعـده عقلیه دارد. به حکم عقـل قطعی برهـانی نظری فلسـفی، علت از معلول و معلول از علت قابل تفکیک نیست. هر دو هم زمان هسـتند مثل حرکت دست و حرکت کلیـد. اجزاء علت را کامل کنیـد، همان لحظه آخری که دست حرکت می کنـد برای بـاز کردن قفـل، همان زمان کلیـد هم حرکت می کنـد. هم زمانی دقیقا تحقق دارد و تقـدمی نیست از حیث زمان و فقط تقدم و تاخر رتبی است که رتبه علت مقدم است.

ص: ۲۵۰

معنای تقدم رتبی چیست؟

که معنای تقـدم رتبی هم یعنی علت دهنـده وجود برای معلول است و موجد و موجود تقدم و تاخر رتبی دارند. بنابراین شـرط متاخر که مورد اشـکال بودکه چرا مقـدمه اسم آن مقـدمه است یعنی پیشاپیش ذی المقدمه باید بیاید. مقدمه موخره نمی شود، خلف است. نه تنها ارتباط قطع است که خلف است. مقـدمه را مقدمه را گفتیم، شد ماخره. نه تنها اشـکال درباره شـرط متاخر پیش می آیـد که در شـرط مقـدمه هم این اشـکال پیش می آیـد چون انفکـاک علت از معلول است و این علاجی هم نـدارد. بنابراین ما نمی توانیم مستلزم بشویم به شرط متاخر. اگر بگویید که چرا غسل استحاضه شرط متاخر شده است؟ می گوییم اسم گذاشـته انـد و واقعیت آن شـرط متـاخر نیست. یـک واجبی را شـرع آن طوری جعـل کرده، مقـدمیت در کـار نیست. بـا بافت مقدمیت تطبیق نمی کند. و نه تنها این جا که شرط متقدم هم همین مشکل دارد. شب یک غسل واجب است، فردایش که می رسد روزه واجب دیگری است، اسـمش را شـرط گذاشتید بگذارید اما شـرط نیست. اگر می گویید که شـرط عبارت است از مقـدمه وجـودیه، علت و معلول رابطه ایجـادی دارد. مقـدمه وجودیه هم بـا ذی المقـدمه رابطه آن رابطه ایجـادی است و قـابل تفکیک نیست.

راه حل های این اشکال

برای حل این مشـکل چند راه حل ابتدایی گفته شده است که حل نهایی و دقیق آن را محقق خراسانی و محقق نائینی و سـیدنا الاسـتاد توضیح داده اند. قبل از رسیدن به آن راه حل بسیار با متانت و دقت، راه هایی که در جهت حل این مشکل اعلام شده است، فهرست کنیم: ۱. گفته انـد که انخرام قاعـده عقلیه. قاعـده عقلیه را ما این جا تخصـیص می دهیم. باید بگوییم که قاعده عقلیه را اگر قائـل بشـویم که انخرام پیـدا می کنـد، ادعـائی است پس قاعـده عقلیه نیست. گفته بودیم که تخصـیص در قاعـده عقلائیه ممکن است و در قاعده عقلیه ناممکن. و از توجیهات دیگر قائل به شرط متاخر و قائل به عدم عنوان علیت در اشتراط، این ها وجوهی است که گفته شده است.

ص: ۲۵۱

بررسی اشکالات شرط متاخر ۹۲/۰۹/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بررسی اشکالات شرط متاخر

بررسی اشکالات شرط متاخر

گفته شد که التزام به شرط متاخر و تصحیح آن بحث برانگیز است. هرچند در فقه، بعضی از شرائط به عنوان شرط متاخر به ثبت رسیده اما در بحث استدلالی اشکالاتی گفته می شود که بحث و بررسی می طلبد.

حل مشکل انخرام قاعده عقلیه

گفته شد که اشکالات شرط متاخر به طور عمده انفکاک معلول از علت و انخرام قاعده عقلیه است. در مرحله استشکال، اشکال دیگری هم اضافه می شود و آن عبارت است از مقدمه مفوته. در اصطلاح اصول مقدمه مفوته عبارت است از مقدمه ای که اگر تحقق آن مقدمه از حیث زمان رعایت نشود، ذو المقدمه به اشکال برمی خورد. مثال مقدمه مفوته را گفته اند که عبارت است از روز عرفه و وقوف آن. وقوف واجبی از واجبات مناسک حج است و مقدمه این وجوب که وقوف باشد، موکول می شود در زمان آینده که روز عرفه باشد. اگر روز عرفه این وقوف انجام شد، واجب انجام شده است و اگر در روز عرفه وقوف صورت نگیرد، باعث فوت واجب می شود. در این جا اشکال شرط متاخر از یک سو و علاوه بر آن، اشکال تقدم وجوب بر واجب از سوی دیگر. مناسک حج پس از استطاعت واجب می شود یعنی وجوب برای مکلف محقق می شود اما انجام آن موکول به آینده می شود که در موسم حج یا مقدمات مفوته، این اشکالی است که باید تصحیح بشود. مقدمه بعد می آید و ذی المقدمه وجوب آن فعلی است و تصویر بسیار مشکل است. برای این که مقدمه ی عمل قبل از عمل برای تحقق عمل، تاثیرگذار است، در فرض مقدمه مفوته وجوب برای عمل پیشاپیش آمده ولی مقدمه مفوته ی آن بعدا خواهد آمد پس خلف است و انفکاک.

ص: ۲۵۲

سه راه حل

برای رفع این اشکال که در حقیقت انخرام قاعده عقلیه است، یا باید قائل شد به انخرام که کار ناممکنی است چون انخرام قاعده عقلیه یعنی استثناء در حکم عقل و حکم عقل استثناء ناپذیر است. استثناء در امر عقلائی ممکن است ولی استثناء در حکم عقل ناممکن است. بعضی ها ممکن است براساس جهل به مسئله، اعلام کند که این جا استثناءست ولی اعلام آن استثناء در حقیقت اعلام جهل است. یک مثال علمی: قاعده علیت که قاعده عقلی قطعی است و محال بودن صدور معلول بدون علت. اما در فیزیک گفته می شود که اولین موجود یا اولین تک تاخته جهان فیزیک که به وجود آمده فرض کنید انرژی یا ماده، علت آن ناپیداست و این جا قاعده تخصیص می خورد و قاعده علیت جاری نیست. جوابش این است که جهل تخصیص

نیست، جهل تبصره نیست. جهل به علیت باعث تخصیص قاعده علیت نمی شود. علیت قطعا آن جا هم است چون قاعده علیت تخصیص ناپذیر است ولیکن چون در قالب لمس و تجربه نمی گنجد و محقق فیزیک دان پشت در می ماند، می گوید نمی داند و نیست. جهلش را تبصره و استثناء اعلام می کند. قاعده عقلی قابل تخصیص نیست. و اما دو وجه دیگر برای حل این مشکل آورده اند: ۱. گفته می شود که درباره شرط متاخر که شرط بعد از مشروط می آید، ما توسعه در اصطلاح اعلام می کنیم. می گوییم اصطلاح مشهور شرط متقدم و مقارن است و ما توسعه در اصطلاح می دهیم می گوییم شرط متاخر هم از شروط است. قول به شرط متاخر تا این حد توجیهی است که وجه آن نامشخص است. توجیه سوم: گفته می شود که درباره مقدمه مفوته قائل به واجب معلق می شویم که صاحب فصول قدس الله نفسه الزکیه درباره مقدمه مفوته می فرماید: این جا واجب، واجب معلق است. واجب معلق معنایش این است که وجوب فعلی است و واجب استقبالی. پس از استطاعت حج وجوب فعلا ـ محقق است و واجب انجام مناسک موکول به رسیدن موسم حج است. این جواب هایی که در ابتدای بحث فهرست شد.

ص: ۲۵۳

جواب دقیق و محققانه جواب محقق خراسانی است

اما جواب دقیق و محققانه خود محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه برای این اشکالات، ارائه می کند، می فرماید: اولا باید بین شرط تکلیف و وضع و شرط مکلف به فرق قائل بشویم. در صورتی که شرط، شرط تکلیف باشد، باید توجه کنیم که در این جا وجود خارجی شرط در حقیقت شرط نیست و آن چه که شرط است در حقیقت، به تعبیر صدرایی وجود تصوری ذهنی شرط است.

شرط در تکلیف و وضع عبارت است از تصور شرط

تعبیر شیخنا العلامه شیخ صدرا قدس الله نفسه الزکیه شرط تکلیف همان وجود ذهنی شرط است که در کفایه الاصول تعبیر شده است به تصور و لحاظ. حقیقت تصور و لحاظ یعنی وجود ذهنی شرط. و آن وجود ذهنی شرط از مشروط جدا نمی شود. در مثال شرط متاخر در تکلیف که من نذر می کنم اگر پایم خوب شد و توان راه رفتن را پیدا کردم، ازنجف تا کربلا اربعین پیدا می روم. این جا شرط متاخر است و وجوب مشی است که به عهده ام گرفته ام و این اشتراط، اشتراط تصوری است. درذهن خودم شرط می کنم که اگر سلامت پا آمد، این کار را انجام بدهم. شرط متاخر اما تصورش متاخر است و وجود مشروط با وجود شرط در عالم تصور همراه است و از هم جدا نیست. پس از این که در تکلیف، این گونه بشود، در وضع هم کذلک. مثلاـ در بیع فضولی گفته می شود که این بیع درست است به شرطی که بعد از اتمام مالک اصلی اجازه کند. این تصور همراه این عقد است و جدا نیست. شرط به وجود ذهنی خودش، شرط عمل است و همراه او. بنابراین شرط در تکلیف و در وضع عبارت است از تصور شرط یعنی وجود ذهنی شرط و شرط به آن گونه تأخر و تقدم ندارد و همیشه با مشروط همراه است. و اما در مکلف به: مثال شرط متاخر غسل استحاضه در شب آینده بود.

اما شرط متاخر در مکلف به دو قسم است

می فرماید: در مکلف به شرط را باید مورد توجه قرار بدهیم که به دو قسم است:

قسم اول به نحو علیت است

۱. شرطی در ذات مشروط دخل دارد.

قسم دوم نسبت و اضافه است

۲. شرطی که در ذات مشروط دخل ندارد. اما صورت اول مثل احراق و نار، نار شرط است و احراق مشروط است. شرط دخل دارد به ذات مشروط. می فرماید: در این صورت که بلا اشکال شرط با مشروط همراه است هرچند تصور تقدم بشود، تصوری در کار نیست. شرط که نار باشد، همیشه با احراق همراه است و قابل تفکیک به نحو تقدم و تاخر نیست. و اما قسم دوم از شرط عبارت است از شرطی که دخل به ذات مشروط ندارد. با ذات مشروط یک ارتباط و نسبت دارد. چنان که استادنا العلامه شیخ صدرا قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: که در این صورت ارتباط، ارتباط ایجادی نیست، ارتباط اضافه و نسبت است. معلول یا مشروط به وسیله نسبتی که به شرط دارد، یک عنوان به خود می گیرد که اگر شرط خوب و حسن بود عنوان حسن به خودش می گیرد و اگر شرط نامطلوب و قبیح بود، مشروط عنوان قبح به خودش می گیرد. اضافه و نسبت است. مثل این که بگوییم شرط متقدم برای وجوب رد سلام، سلام قبلی است اذا حییتم بتحیه فحیوا، این حیوا امر به رد سلام، یک عمل واجبی است که شرط متقدم دارد. شرط متقدم آن این است که یک سلامی قبلا به شما داده شود. اما این شرط متقدم با این مشروط ارتباط دارد، دخل ندارد. داخل ماهیت مشروط نیست. و همین طور در مثال می فرمایند: که درباره شرط متقدم وجوب اکرام عالم که بعد از ظهر قرار است عالمی بیاید، شما قبل از ظهر خودتان را برای استقبال آماده می کنید این آمادگی قبل از ظهر برای استقبال بعد از ظهر، تقدم دارد ولی این تقدم از باب تقدم شرط و مشروطی که داخل همدیگر قرار داشته باشد، نیست بلکه اضافه است. اضافه ی به عالم و استقبال، پیشاپیش آمادگی لازم دارد. آمادگی قبل از ظهر برای استقبال بعد از ظهر که می شود شرط متقدم. این تقدم و تاخر که در قالب اضافه بیاید، هیچ اشکالی ندارد و فقط یک اضافه است. به عبارت دیگر شرط و مشروط دو قسم است: قسم اول که به نحو علیت می شود که علت و معلول در آن جا رابطه ایجادی تقدم و تاخری وجود ندارد. قسم دوم که علت نیست، یک نسبت و اضافه است. علیتی در کار نیست تا تقدم و تاخر اشکال برانگیز باشد. یک نسبت است که نسبت به شیٔ متقدم هم ممکن است و نسبت به شیٔ متاخر هم ممکن است. رابطه علیت و وجود و ایجادی نیست. این خلاصه بیان محقق خراسانی بود. بعد از که این مطلب را ایشان می فرماید، برای کامل کردن بحث مثال غسل استحاضه هم که شرط مکلف به است هم باید مورد توجه قرار بگیرد و جوابش روشن شد که این رابطه بین شرط و مشروط رابطه ایجاد و وجودی نیست، رابطه اضافه و نسبت است. صوم امروز درست است، شرط صحت آن غسل شب آتی است. این مشروط به آن شرط یک اضافه و نسبت دارد و علیتی نیست. نسبت قابل جعل است و می شود نست برای آینده در نظر گرفت. بنابراین شرط متاخر نسبت به غسل مستحاضه در مثال معروف از قبیل اضافه و نسبت مشروط به شرط است. نسبت مشروط به شرط متاخر هیچ اشکالی ندارد. فرمایش ایشان دراین قسمت از بحث کامل شد.

محقق نائینی می فرماید: در شروط باید به یک نکته دقت کرد

محقق نائینی (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: در شروط باید یک نکته را دقت کنیم و آن این است که در مجموع آن چه اشتراط و تقیـد مورد بحث قرار می گیرد، در حقیقت وجود خارجی قیـد و شـرط دخلی نـدارد و فقط تقیـد آن مدخلیت دارد. همان که در منظومه خوانده اید که حاجی می گوید: تقیدٌ جزءٌ و قیدٌ خارجی. خود قید خارج است و ربطی ندارد. آن تقیدش می شود واقع شـرط و اگر کسـی به قید، شرط بگوید از باب تسامح است. شرط اصلی عمل، تقید آن است. بنابراین در مکلف به که تقید شرط است، آن تقید با خود مقید همیشه همراه است.

چه فرق است بین تصور شرط و تقید شرط

یک نکته: چه فرق است بین تصور شـرط و تقیـد؟ فعلا فرق آن را می گویم و در مرحله تحقیق کامل می کنم. فرق بین تصور شرط و تقید به قید و شـرط این است که در تصور شرط جاعلی که اشتراط را در نظر می گیرد، جاعل تصور را لحاظ می کند که در کفـایه الا ـصول هم کلمه لحاظ بکار برده شـده است که از سوی جاعل صورت می گیرد. اما تقیـد به حسب واقع است. قیـدی را که جاعل در نظر بگیرد، به حسب تحلیل واقعیت آن فقط انحصار دارد به تقید. پس فرقش این شد که تصور از ناحیه جاهل است و تقیـد از جهت تحلیل واقعی است. بنابراین با تحلیل واقعی هر کجا قیـد و شـرطی باشـد، واقعیت امر این است که فقط تقید شرط است. در صورتی که تقید شرط مکلف به باشد، در غسل مستحاضه تقید صوم که تقید خود غسل نیست. تقید یعنی آن خصوصـیتی که از سوی قیـد به مقیـد می آیـد. آن خصوصـیت پیشاپیش همراه مقیـد است. بنابراین تقید از مقید جدا نیست. به تعبیر ایشان تقیـد یعنی اختصاص دادن مکلف به به یک محـدوده خاص و تعیین حصه خاصه که مرز آن غسل شـب آینـده که منظور از حصه، محـدود شـدن به یک حـد خاص است. این حصه که تقیـد پیدا می کند و حصه خاص می شود، از اول این تقیـد و این تحدیـد همراه اوست و خود قید خارج و بیرون است و به خود قید کار نداریم. این درباره مکلف به است. اما می فرمایـد: در تکلیف و وضع، امر مشـکل است. برای این که در مکلف به تقیـد قابل تصور بود اما در تکلیف و در وضع، تقیید و تقیدی نیست بلکه حکم است و موضوع. تکلیف وجوب است و وضع هم صـحت یا فساد است، این حکم است. حکم تابع موضوع خودش است. شـرط دخل به تحقق موضوع دارد. تا شـرط محقق نشود، حکم محقق نمی شود. بنابراین می فرماید حق این است که دربـاره تکلیف و وضع، شـرط متـاخر و متقـدم قابـل تصور نیست. چون بـافت موضوع و حکم می شود بافت علت و معلول. بنابراین می فرماید: اجازه را که در فضولی خوانده اید، بدانید که اجازه به معنای کشف نیست و اجازه می شود ناقل و ربط به قبل ندارد. چون حکم تابع موضوع است. این خلاصه فرمایش محقق نائینی بود.

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۱، صفحه ۲۲۲.

سید الاستاد می فرماید: شرط و علت دو حقیقت است

سیدنا الاستاد (۱) قدس الله نفسه الزکیه در این رابطه بیان کامل و جامع دارند، می فرماید: شرط و علت دو حقیقت است. اشتباه این است که شرط را جای علت قرار دادیم و اشکالات را آوردیم.

اعتبارات با تکوینیات دو چیز است

و ثانیا ما می توانیم در خود بحث علیت، آن علیت های تکوینیه که علت و معلولی ایجاد و وجودی است، شرط را به شما نشان بدهیم و بگوییم که این شرط است و این فاصله اش از مشروط و معلول. مثلا می فرماید: غلیان آب معلول حرارت است. اما می بینیم که علت غلیان حرارت صد درجه است. آب به تدریج کم کم حرارت می گیرد. یک ساعت جلوتر از لحاظ زمانی، حرارت شروع شده است حرارت درجه یک و دو تا پنج و شش، این درجه ها شرط است و این شرط، مشروط هم تا آخر غلیان است، فاصله اش را ببین. بنابراین شرط اولا که باب شرط از باب علیت جداست. در امور تکوینی شرط قابل تفکیک است و اما مرحله دوم امور اعتباریه را با امور تکوینیه از هم جدا کنید. جعلیات شرعی و انشاءات شرعیه اعتبارات شرعیه است. اعتبارات با تکوینیات از دو وادی است.

تقسیمات مربوط به مقدمه واجب و واجب ۹۲/۰۹/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

ص: ۲۵۷

۱- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۲، صفحه ۱۲۵ تا صفحه ۱۳۰.

موضوع: تقسیمات مربوط به مقدمه واجب و واجب

تحقیق و جمع بندی آراء نسبت به مقدمه واجب و شرط متاخر

مجموعه آراء درباره مقدمه واجب این شد که به طور کل، تقسیماتی داشت که عبارت بود از عقلیه و شرعیه و عادیه و غیرها، وجودیه و صحت و وجوب و علیت، همه برمی گردد به مقدمه وجودیه.

بطور عمده همه تقسیمات برمی گشت به مقدمه وجودیه

این عناوین یک اوصاف و یک اضافاتی است که واقع مقدمه فقط مقدمه وجودیه خارجیه است. و در این رابطه تضارب آرائی هم وجود نداشت و مشکلی هم در کار نیست. در یک جمله تحقیق و محصول بحث محققین صاحب مکتب اصول از محقق خراسانی و محقق نائینی و سیدنا الاستاد این است که بحث مقدمه واجب، به مقدمه وجودیه خارجیه اختصاص و تعلق دارد. اما بخش دوم مقدمه واجب که شرط متاخر و مقارن و متقدم بود که گفته شد بحث برانگیز است و اشکالات متعدد

گفته شد.

محصول آراء این شد که انفکاک بین علت و معلول محال است ولی بین شرط و مشروط ممکن است

محصول آراء صاحب نظران و نتیجه تحقیقاتی که درباره شرط متاخر و متقدم شده، این است که همه آراء چه آن که گفته می شود که شرط متاخر و مقارن نسبت به ماموربه، اضافه شرط به مشروط در حقیقت شرط است که این را محقق خراسانی گفت. یا آن که محقق نائینی فرمودند که «تقیدٌ جزءٌ و قیدٌ خارجی». یا آن که سیدنا الاستاد فرمودند که اشتراط با علیت دو وادی جدا از هم هستند. اشکالی که در علیت تحت عنوان انفکاک علت از معلول مطرح است، درباره شرط و مشروط زمینه ندارد. مضافا بر آن که شرط یا علت و ارتباط وجودی و وحدت زمانی بین آن ها، در عالم تکوین است و در واقعیت هاست اما مشروط و شرطی که در شرع اعلام می شود، اعتبار است. عالم اعتبار هیچ گونه محدودیتی ندارد، هر گونه اعتبار ممکن است. تفکیک در بین دو تا اعتبار هیچ اشکال ندارد. محصول این آراء این شد که همه یک نکته مشترک دارند و آن این است که شرط علیت نیست. انفکاک بین علت و معلول نامکن است اما انفکاک بین شرط و مشروط کار ناممکنی نیست. این جمع و حاصل آراء بود.

ص: ۲۵۸

تحقیق این است که شرط یک التزام است التزام و شرط چه مقدم باشد یا متاخر و بحث شرط متاخر و متقدم داخل بحث ماست

اما در تحقیقنکته دیگری هم اضافه می شود و آن این است که شرط را مورد توجه قرار بدهیم که واقعیت شرط چیست؟ پس از توجه مختصری این حقیقت را درک می کنیم که شرط یک التزام است و یک تعهد است. چنان که سید طباطبایی یزدی قدس الله نفسه الزکیه در بحث شروط معامله در کتاب اجاره می فرماید: شرط عبارت است از «التزام فی التزام». یک معامله است مثلا اجاره یک التزام است و در کنار آن التزام در التزامی است. شرط که معنایش را فهمیدیم که یک التزام است، التزام فرق نمی کند که یک التزام مقدم باشد یا یک التزام متاخر باشد. یک التزام و به عهده گرفتن و ملتزم شدن است. التزام دیگر خصوصیتی ندارد که باید با ملتزم به هم زمان یا مقارن باشد. التزامی است در کنار التزام، مقدم باشد یا موخر باشد بستگی به قرار دارد. تابع قرار شرط گذار است. نه این که از خود یک واقعیتی مثل علت و معلول داشته باشد. یک قراردادی است و تابع قرارِ قرارگذار و شرط گذار است. مثلا من شرط می کنم به عنوان شرط متقدم که من زیارت اربعین می روم اگر بتوانم پیاده راه بروم. زیارت عمل است که در آینده است. و شرط که خوب شدن پا باشد، متقدم است و این شرط را در نظر گرفتم برای این که اگر خوب شدم در آینده زیارت اربعین پیاده بروم. پس یک قراری قبل از عمل در نظر گرفتم منتها قرار دو گونه است: یا اختیاری است، یا واقعی که اختیاری مثل طهارت در صلاه و واقعی مثل استطاعت در حج. فرق نمی کند، قرار می گذارم که اگر این شرط (سلامت پا) محقق شد که تحقق آن اختیاری نیست و مثل استطاعت. اگر این شرط متقدم محقق شد، بعد می روم زیارت اربعین. یک شرط واقعی متقدم را در نظر گرفتیم، التزام شد یعنی پس از تحقق آن ملتزم می شود که برود زیارت اربعین. یا شرط متاخر که من کتاب به شما می دهم به شرط این که مطالعه کنید که شرط متاخر است و هیچ مانعی ندارد. شرط و التزام است و یک قراری است تابع قصد شرط گذارد. بنابراین شرط که التزام شد به هر دو قسم آن که شرط واقعی یا شرط اختیاری، یک التزام است و التزام می تواند متقدم باشد و می تواند متاخر باشد. بنابراین درباره شرط متاخر غسل مستحاضه در شب آینده که گفته می شد علت و مقدمه بعد از معلول و بعد از ذی المقدمه درست نیست، توضیح دادیم که اشتباه نشود بین شرط گذاری و علیت. آن علیت است که باید انفکاکی در کار نباشد و تقدم رتبی محفوظ باشد اما در شرط یک التزام است منتها التزام گاهی خود فرد به عنوان یک فرد عاقل با هم دیگر ملتزم می شوند و شرط گذاری می کنند و هر گونه شرطی که در نظر بگیرند. شرط گذاری بما هو شرط کار ممکنی است حتی التزام دیگری هم در کار نباشد و فقط شرط باشد. طرفین شرط می کنند، نه معامله ای است، نه بیعی است، اما شرط است. می گوید اگر تو صبح آمدی حرم، من هم صبح می آیم حرم برای درس و مباحثه، که فقط شرط است نه معامله است و نه عقد است. بنابراین می بینیم که علت که مستقل و تنها نمی تواند باشد اما شرط مستقل هم می تواند باشد و فقط شرط خالص و التزام است. بنابراین پس از که شرط را توضیح دادیم که التزام است، پس از آن می توانیم اعلام کنیم که در التزام تقدم و تقارن و تاخر هیچ فرقی نمی کند و هیچ خصوصیتی وجود ندارد. نتیجه این شد: ۱. اشکالی که بر شرط متاخر گفته می شود رفع شد. ۲. شرط متاخر و مقارن و متقدم داخل حوزه بحث ماست. بحث مقدمه واجب شامل شرط متاخر و متقدم هم می شود. مسئله مقدمه واجب کامل شد و نتیجه اعلام شد، پس از آن می پردازیم به تقسیمات ذو المقدمه یعنی تقسیمات واجب.

ص: ۲۵۹

سوال و جواب

سوال: معنای شرط این است که از عدم آن، عدم مشروط بیاید.

جواب: عنوانی که اعلام می شد که «اذا فات الشرط فات المشروط» به تعبیر بعضی ها کلامی شعری است. پس از تحقیق ثابت می شود که یک قاعده نیست و کلام شعری است. و برای احترام به این تعبیر، گفته می شود «اذا فات الشرط فات المشروط»، اختصاص دارد به شروط واقعی و امور خارجی که شرط باشد مثلا «اذا فات النار فات الاحراق»، اسم آن شرط است ولی واقع آن علیت است. آن را از باب توسعه در اصطلاح می گوییم شرط و الا نار و احراق علیت است و ما تعبیر می کنیم به شرط واقعی و خارجی.«اذا فات الشرط فات المشروط» بالوجدان متعلق به آن شرط و مشروط خارجی است.

سوال: عنوان شرط متاخر مثل غسل لیلی نسبت به مستحاضه برای صوم روز قبل یک واقعیت خارجی است پس مربوط به امور تکوینی است. پس بین شرط و مشروط انفکاک نمی شود مثل علت و معلول.

جواب: محقق خراسانی یک نکته ای را این جا فرمودند که آن عمل خارجی را که شرط می گوییم، از باب وصف شئ به حال متعلق است. واقع شرط در عمل و عبادت آن واقع نیست. فرمود: تصور آن در حال جعل که تصور می کند مولی این صوم درست است به شرط این که غسل شب آینده باید انجام بشود، آن تصور شرط از اول جعل حین عمل تا به آخر با صوم همراه است. و شرطی است که از مشروط جدا نیست. آن عمل غسل که آن جا است، آن در حقیقت متعلق شرط است. آن که شرط می گوییم از باب وصف شئ به حال متعلق است.

ص: ۲۶۰

سوال: سبب صحت صوم مرأه چیست، آیا سبب صحت همان غسل است، اگر علت یا سبب آن در شرع همان باشد، پس باید بگوییم علت و معلول.

جواب: همان جواب که گفته شد. به عبارت محقق نائینی این صوم خودش ماموربه است ولی این صوم محدود است و مطلق نیست. یک تحدیدی برایش آمده. این صومی که یک غسل در شب آینده انجام بشود، این صوم، خاص می شود. صوم محدد می شود به یک حد و یک خصوصیت. خصوصیتی برای صوم قبلا در نظر گرفته شده که این خصوصیت تصور آن قبلی است و همراه صوم است، خود عمل در خارج متعلق شرط است نه خود شرط و خود شرط همان التزامی است که همراه این صوم است.

سوال:

جواب: گفتیم که محور بحث در مقدمه واجب، فقط مقدمه مکلف به است. ما درباره مقدمه تکلیف و مقدمه وضع بحثی نداریم و خارج از محدوده ماست. واجب، مکلف به است و ما درباره مقدمه واجب بحث می کنیم.

بحث ذو المقدمه

پس از که مقدمه واجب، بحث آن کامل شد و نتیجه اعلام شد، می رسیم به بحث ذو المقدمه یعنی تقسیمات واجب.

اصلی ترین تقسیم واجب، تقسیم به مطلق و مشروط است

محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: تقسیمات واجب به طور عمده عبارت است از تقسیم واجب به واجب مطلق و واجب مشروط. این اصلی ترین تقسیم است. شیخ انصاری (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: واجب تقسیمات زیادی دارد که ما به بقیه تقسیمات آن کاری نداریم، اما تقسیم اولی و اصلی عبارت است از تقسیم واجب به واجب مطلق و واجب مشروط.

۱- مطارح الانظار، شیخ انصاری، صفحه ۴۳ تا ۴۷.

دو تعریف مشهور شیخ انصاری

آن گاه می فرماید: نسبت به مطلق و مشروط تعریفات و تضارب آراء به طور وسیع وجود دارد. اما ایشان دو تا تعریف را اعلام می کند که شاید از جمع همه تعاریف این دو تا تعریف مشهور باشد منتها می توانیم بگوییم که یکی مشهور در قلمرو اصول و دیگری مشهور در حوزه بلاغت و ادب.

شیخ انصاری می فرماید: اقرب تعریف اول است

تعریف اول: شیخ انصاری می فرماید: سید عمید الدین در شرح تهذیب آورده است که واجب مطلق آن است که به جزء شرائط عامه که قدرت و بلوغ و تکلیف باشد، شرط دیگر و حالت منتظره دیگر نداشته باشد مثل صلاه. اما واجب مشروط عبارت است از واجبی که مضافا بر شرائط عامه، شرط دیگری هم داشته باشد مثل استطاعت نسبت به حج. این تعریفی است که سید عمید الدین فرموده است.

سوال: سید عمید الدین کیست؟

جواب: سید عمید الدین هم لغوی است و هم ادیب است که هم بلاغت و ادب و نحو و صرف می داند و در حد یک صاحب نظر در ادبیات. کتاب شرح تهذیب که اگر مطول و مختصر را مطالعه کرده باشید، در این محدوده است منتها شیعی است. تعریف دوم عبارت است از این که واجب مطلق، واجبی است که وجوب آن توقف ندارد به آن چه که وجود آن توقف دارد و به عبارت عربی: «الواجب المطلق عباره عن الواجب الذی لا یتوقف وجوبه علی ما یتوقف علیه وجوده». مثل حج نباشد که وجود آن توقف دارد بر استطاعت. اگر وجوبش توقف داشت بر همان چیزی که وجودش توقف دارد، می شود مشروط. و اگر وجوبش به آن چه که وجودش توقف دارد، توقف نداشت می شود مطلق. محقق شریف و علامه تفتازانی واجب مطلق را این گونه معنا کرده اند، مثال آن صلاه که واجب مطلق است و وجودش توقف دارد به مقدمات وجودیه به این که قیام کنیم و بلند شویم و نماز بخوانیم، این مقدمه وجودیه اش می شود وجودش توقف دارد به این مقدمه، اما وجوب آن توقف به این مقدمه ندارد، پس می شود مطلق. اما در استطاعت که وجوبش توقف به مقدمه وجودش داشت، می شود واجب مشروط. شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: اقرب و بهترین تعریف، تعریف اول است که سید عمید الدین گفت و این تعریف، تعریف مشهور است. ما در بدو برخورد، مطلق و مشروط را این گونه می فهمیم که مطلق آن است که غیر از شرائط عامه، دیگر شرط و حالت منتظره ندارد. مشروط آن است که مضافا بر شرائط عامه، شرائط دیگری هم دارد. بعد می فرماید: این معنا ملایم است. منظور از ملایمت یعنی در بدو برخورد اهل اصول از مطلق و مشروط این را می فهمند و طبع شان هم این را پذیرفته است. چیزی است پذیرفته شده و جا افتاده در اذهان و نزدیک به ارتکاز اصولی. بعید نیست که تعبیر بکنیم به ارتکاز اصولی، این معنای صحیحی است. و می فرماید: آن تعریف تفتازانی اشکالاتی دارد از قبیل جامع و مانع بودن که وارد آن بحث نمی شویم که بحث می شود بلاغی و طولانی.

محقق خراسانی می فرماید: تعاریفی که گفته شده داعی و ملزمی ندارد چون شرح الاسم است

پس از بیان شیخ انصاری، به رأی و نظر شریف محقق خراسانی هم اشاره می کنم، محقق خراسانی می فرماید: تعریفاتی که گفته شده است که آن همه بحث کرده اند، ملزمی ندارد و داعی نداریم. برای این که این تعاریف هیچ کدام تعریف حقیقی و تعریف به حد و رسم نیست بلکه «تعاریفٌ لفظیةٌ لشرح الاسم». بلکه می فرماید: یک تعاریف لفظی است و لفظ تعریف می شود و خود اسم و عنوان یک شرحی داده می شود و چیزی در عداد ترجمه و توضیح است.

کلام شیخ صدرا و جواب آن

اما شیخنا العلامه شیخ صدرا قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: محقق خراسانی این بیانش خلطی است. اولا بین تعریف لفظی و تعریف شرح الاسمی در منطق و فلسفه که شیخ صدرا سکان دار کشتی فلسفه در تاریخ اخیر بعد از آقای قاضی بوده و عدل علامه طباطبایی بوده. می فرماید: دو تا تعریف است، تعریف لفظی، تعریفی است و تعریف شرح الاسم هم تعریفی است. می فرماید: تعریف لفظی عبارت است یا از تعریف به اعم که مانع الاغیار نمی شود یا به تعریف به اخص که جامع الافراد نمی شود. و یا تعریف، تعریف شرح الاسم این است که برای معرفی کردن ماهیت در حد ابتدائی است که اگر تعریف به رسم بود، شرح الاسم است و اگر حد و رسم آمد، تعریف تام است. تعریف شرح الاسم قدم اول به سوی تعریف حقیقی است. اشکال واردی است و جواب هم دارد. جوابش این است که محقق خراسانی به معاییر اصولی توجه می کند، برای خودش مکتب مستقل دارد. اسم شباهت دارد، تعریف لفظی و شرح الاسم. منظور از تعریف لفظی و شرح الاسمی اصطلاح اصولی است و در برابر تعریف حقیقی است نه معنای فلسفی و منطق. محقق خراسانی به فلسفه و منطق تصرف می کند نه خضوع و احترام و حالت انقیاد. این «تعریف لفظی لشرح الاسم» یعنی یک تعریف در سطح لفظ برای توضیح مختصری به عمل بیاید، تعریف لفظی است در برابر تعریف حقیقی. «تعریفٌ لفظیٌ لشرح الاسم» در اصطلاح کفایه الاصول، فلسفه و منطق نیست تا اشکالی بشود.

تقسیم واجب به مطلق و مشروط ۹۲/۰۹/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تقسیم واجب به مطلق و مشروط

تحقیق تکمیلی درباره واجب مطلق و مشروط

محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه فرمودند که تعریفات زیادی آمده است و نقض و ابرام های متعددی صورت گرفته، ولی از آن جا که تعریفات، تعریفات لفظیه است و تعریف حقیقیه نیست، تعریف به حد و رسم نیست تا این که مورد توجه و دقت قرار بگیرد. تعریف لفظی مورد بحث صاحب نظران نیست. بر تعریف لفظی کسی اشکال نمی کند. یک چیزی است که گفته می شود و یک نمای دوری از ماهیت اعلام می شود در حد فهم و برداشت خود محقق. کنه ماهیت معرفی نشده است تا این که بحث دقیقی صورت بگیرد. از این رو می فرماید: درباره تعریفات مربوط به واجب مطلق و مشروط، صرف وقت بلا طائل و بلا داعی است.

محقق خراسانی و سید الاستاد می فرماید منظور از واجب مطلق و مشروط همان معنای لغوی است

بعد می فرماید: اطلاق و تقیید به همان معنای عرفی اش به کار می رود. که در حقیقت منظور از عرفی، معنای لغوی است. که سیدنا الاستاد (۱) قدس الله نفسه الزکیه تصریح داردکه منظور از اطلاق و تقیید همان معنای لغوی است و در اصطلاح، معنای جدیدی به ثبت نشده. بنابراین اطلاق یعنی آزاد بودن از بند و قید و مشروط یا تقیید عبارت است از محدودیت و وابسته بودن به شرط و قید و همان معنای لغوی این جا هم به کار می رود.

ص: ۲۶۴

۱- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۲، صفحه ۱۴۱.

مطلق و مشروط دو وصف اضافی است

بعد می فرماید: مطلق و مشروط که درباره واجب به کار می رود، این مطلق و مشروط وصف حقیقی نمی شود که مطلق حقیقتا مطلق و مشروط حقیقتا مشروط نیست بلکه دو وصف اضافی هستند. بنابراین هر واجبی مشروط است علی الاقل واجب مشروط به شرائط عامه که هست که عبارت است از عقل و بلوغ و قدرت. بنابراین واجب مطلقی که به نحو حقیقی مطلق باشد و مشروطی که مشروط باشد به نحو حقیقی، در اختیار اصول نیست. همین صلاتی که شما مطلق می گویید، همین صلاه مشروط به وقت است. تا وقت نرسیده، نمی توانید نماز اقامه کنید. اضافی یعنی نسبی. صلاه نسبت به استطاعت مطلق است و نسبت به وقت مشروط است. حج نسبت به وقت خودش مطلق است و نسبت به استطاعت مشروط است. هر واجبی که در نظر بگیریم، اطلاق و تقیید آن، اضافی و نسبی است.

تحقیق این است که تعریف شیخ انصاری که مشهور هم است، درست است

اما تحقیق این است کهمطلق و مشروط، دقیقا به همان معنایی است که شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه اعلام و تایید فرمودند که تعریف مشهور از شرح تهذیب، سید عمید الدین که فرمود بود واجب مطلق آن است که علاوه بر شرائط عامه، شرط دیگری نداشته باشد و واجب مشروط آن است که علاوه بر شرائط عامه، شرط دیگری داشته باشد. این تعریف مشهور است و متفاهم عرف اصول است. وصف اضافی بودن و تعریف شکنی از سوی محقق خراسانی و تلامذه آن دیده می شود و الا این تعریف ثبت شده بوده است در صفحه اصول و تحقیق این است که این تعریف درست است. برای این که منظور ما از مطلق و مشروط، مطلق و مشروط اصطلاحی است نه مطلق و مشروط تکوینی و یا لغوی. در اصطلاح اصول، یک واجب پس از شرائط عامه اگر حالت منتظره نداشت، مطلق است و اگر حالت منتظره داشت، این متوقف است و معلق است. منظور از مشروط همین تعلیق و معلق بودن و منوط و وابسته بودن به یک حالت منتظره.

ص: ۲۶۵

سوال: برمی گردد به الفاظ عرفی.

جواب: قرارداد عرفی به اصل جعلیات شرعی، ربطی ندارد. قرارداد عرف و فهم عرف، مربوط است به الفاظی که عرضه شده و وضع شده برای معانی و تشخیص آن معانی به عهده عرف است. لذا می گوییم فرق بین سیره و عرف این است که عرف فهم عرف است و سیره عمل عرف است. عمل عقلاء، سیره می شود و فهم عقلاء، عرف می شود یا نظر عرف. فهم معانی الفاظ است. بنابراین اصطلاحات معتبره شرعیه که واجب مشروط و واجب مطلق است، این ها جزء اصطلاحات خاص شرعی است. اگر شرع یک واجب را منوط و مشروط به یک شرطی اعلام بکند. مثلا اگر استطاعت پیدا کردید، حج واجب می شود. پس از فراهم آمدن شرائط عامه، یک حالت منتظره ای است به نام استطاعت که یا خارج از اختیار است مثل زوال شمس و یا خارج از اختیار نیست ولی شرع آن را دستور نداده. خود واجب حالت منتظره دارد. بنابراین شرط در تحقق آن عبادت دخل دارد. اما مثل صلاه، شرائط عامه که آمد، عقل و قدرت و بلوغ، حالت منتظره ای دیگر نیست و باید بروید نماز بخوانید. بنابراین با توجه به این نکته که منظور از مطلق و مشروط در اصطلاح اصول، مطلق و مشروط فلسفی و عقلی نیست تا بگوییم اضافی می شود. در صورتی که مطلق و مشروط را فلسفی و عقلی در نظر بگیریم، نسبی است اما منظور از مطلق و مشروط همان طور که مشهور گفته اند و شیخ انصاری می فرمایند مطلق و مشروط در اصطلاح اصول است. اگر حالت منتظره دارد، مشروط است و اگر حالت منتظره پس از تحقق شرائط عامه ندارد، مطلق است. این بحث، یک بحث اصطلاحی و مربوط به تعریف اطلاق و تقیید بود که خیلی بیشتر از این نیاز به بحث و تحقیق ندارد و نسبتا بحث بلاغی و ادبی به حساب می آید و یک بحث اصولی عمده نیست.

ص: ۲۶۶

محقق خراسانی و سید الاستاد می فرمایند منظور از واجب مشروط در واقع وجوب مشروط است

محقق خراسانی پس از تعریف می فرماید: «ثم الظاهر ان الواجب المشروط نفس الوجوب مشروط فیه». محقق خراسانی می فرماید: این مشروط و مطلقی که می گوییم مخصوصا مشروط که می گوییم، منظور از مشروط وجوب مشروط است نه واجب مشروط. سیدنا الاستاد می فرماید: واجب مشروط که به کار می رود مسامحه است و الا حقیقتا واجب مشروط نیست، وجوب مشروط است. اصطلاح دقیق این است که بگوییم الوجوب المشروط. این که می گوییم الواجب المشروط یک اصطلاح مسامحی است. این جا یک بحث نسبتا عمیق بین صاحب نظران اصول مطرح است و آن این است که باید دقت کرد که قضیه شرطیه و تعلیق به چه صورت است؟

توضیحی درباره تعلق شرط در قضیه شرطیه

استادنا العلامه شیخ صدرا بادکوبی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: در منطق یعنی صاحب نظران منطقی نسبت به قضیه شرطیه، بحث و تحقیق قابل توجهی صورت گرفته است.

سه قول در قضیه شرطیه

گفته می شود که درباره قضیه شرطیه سه قول وجود دارد. قضیه شرطیه مثل «ان جائک زید فاکرمه»، باید دقت کنیم که متعلق شرط در جمله شرطیه چه چیز است؟

قول اول شرط تعلق دارد به نسبت بعثیه

قول اول این است که شرط تعلق می گیرد به نسبت بعثیه و نسبت انشائیه. مثلا نسبتی که بین مقدم و تالی است، این نسبت قید می خورد. شرط تعلق می گیرد به همین نسبت. به تعبیر دیگر شرط یعنی تعلق نسبت مقدم به نسبت تالی. این قول منسوب است به علامه تفتازانی که صاحب مکتب ادب و بلاغت است و مفاد این قول، این است که قید تعلق می گیرد به هیئت. منظور از هیئت یعنی انشاء و مفاد هیئت، طلب منشأ است. آن مفاد هیئت که طلب منشأ است، می شود مقید. قید تعلق می گیرد به طلب انشائی. پس قید که تعلق گرفت به مفاد ماده، نتیجه این می شود که مفاد هیئت که وجوب است و طلب انشائی است، پس وجوب می شود مقید در قضیه شرطیه.

قول دوم منسوب به شیخ انصاری است که قید در جزء در جمله شرطیه متعلق به موضوع جزاست

قول دوم که بعضـی از محققین گفته اند و نسبت داده شده به شیخ انصاری و آن این است که می فرماید: قید در جمله شرطیه تعلق می گیرد به موضوع جزاء. «ان جائك زید فأکرمه»، اکرام موضوع جزاست. قیـد تعلق می گیرد به اکرام. اکرام که واجب می شود، مقید است به مجئ. و قید، قید ماده است. واجب می شود مقید و وجوب مقید نیست.

قول سوم قید تعلق دارد به ماده منتسبه

قول سوم: می فرماید قید درجمله شرطیه تعلق می گیرد به ماده منتسبه که یک اصطلاح اختصاصی فلسفه است. شیخ صدرا می فرماید: کلمه ماده که آمده است، قید ماده منتسـبه، تلقی شده است که قول سوم هم شبیه قول شـیخ انصاری باشد در حالی که در اصـطلاح فلسـفه مـاده منتسـبه، مجموع جمله شـرطیه است، هم هیئت و هم مـاده. بنابراین قول سوم هم یک قولی نیست که تاییـد کنـد که قیـد، قید ماده است. هرچند کلمه ماده ثبت شده، ماده منتسـبه ولی غافل از این که معنای ماده منتسـبه در فلسـفه توضیح داده شده است.

محقق خراسانی می فرماید: قول درست قول اول است دلیل ظهور است و دو موید دارد

محقق خراسـانی قـدس الله نفسه الزکیه می فرمایـد: صـحیح قول اول است که قیـد برمی گردد به مفاد هیئت و طلب منشأ و می شـود مقیـد. واجب، مقیـد نیست و واجب، فعلی است. دلیـل بر این مطلب این است که می فرمایـد: این جمله براسـاس ساختـار ادبی خودش ظهور دارد در این معنا. ظاهر جمله شـرطیه این است که قیـد متعلق است به مفاد هیئت. دو تا مویـد بر این مطلب: موید اول صاحب نظر متخصص ادب و بلاغت علامه تفتازانی این را اعلام کرده است. موید دوم شیخ انصاری (۱) که در آخر کار، قید را به مفاده ماده اعلام می کند در ضـمن می فرماید هرچند اقتضاء ظاهر قواعد عربیه این است که قید برگردد به مفاد هیئت ولی مانعی دارد که بعد شـرح می دهد. بنابراین دلیل ما در جهت اختیار قول اول، ظهور است و موید ما فهم و بیان شیخ انصاری و اعلامی هم از سوی علامه تفتازانی.

۱- مطارح الانظار، شیخ انصاری، صفحه ۴۳ تا ۴۷.

نقد و بررسی محقق خراسانی، نظر شیخ انصاری را

پس از که محقق خراسانی مطلب مورد انتخاب را اعلام و تایید می کند، برای تکمیل بحث نظر شریف استاد خودش شیخ انصاری را مورد نقد و بررسی قرار می دهد، می فرماید: اما آن چه را شیخنا العلامه شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه درباره ارجاع یا تعلق قید به مفاد ماده فرموده است، به طور خلاصه به این شرح است: شیخ انصاری اولا مانعی را نسبت به تعلق قید به مفاد هیئت ارائه می کند و آن گاه دلیلی را برای ارجاع و تعلق قید به ماده بیان می کند، می فرماید در حقیقت مانع، دلیل سلبی است. اما دلیل سلبی با مانع از این قرار است که می فرماید: هیئت انشائیه «ان جائک زید فأکرمه» این «أکرمه» که هیئت انشائی است، پس از که انشاء می شود - انشائات معانی حرفیه است و جزئی است، معانی حرفی اصطلاح است، منظور از معانی حرفی یعنی جزئی است نه این که ربط است- پس مفاد هیئت جزئی است، «أکرمه» پس از انشاء مربوط می شود به مصداق. این قاعده هم برایتان گفته ام که هر موردی که تعلق گرفت به مصداق، می شود جزئی. بنابراین مفاد هیئت که جزئی بود، «الجزئی لا یقید»، جزئی قابل تقیید نیست. جزئی که جزئی است و خودش محدود است و محدود را محدود بکنید، امکان ندارد و قابل تقیید نیست. بنابراین در صورتی که بگوییم قید برمی گردد به مفاد هیئت، این معقول نیست و کار ناممکنی است. بنابراین هرچند قواعد عربیه بطلبد که مفاد هیئت باشد ولی از لحاظ تحلیلی و تحقیقی امکانش وجود ندارد. بنابراین قید، قید هیئت نخواهد بود یعنی امکان ندارد و قابلیت تقیید وجود ندارد. و اما دلیل ایجابی که می فرماید قید، قید ماده است. ظاهر قواعد که موافقت ندارد چون ظاهر قواعد می گوید قید هیئت است. پس از زاویه لبیات وارد می شود، عملا تعابیر لبیه یعنی تعلق به عالم عمل دارد و در واقع. بنابراین باید بگوییم که قید ما یعنی مجئ در جمله ای که مثال زدیم، قید است برای ماده - ماده یعنی خود عمل خارجی و قید یعنی اکرام – قید ماده است لباً یعنی در مقام ثبوت و در مقام واقع. در واقع و مقام ثبوت، قید برمی گردد به ماده که شرح آن درس آینده.

ص: ۲۶۹

تعلق قید در جمله شرطیه به هیئت یا ماده ۹۲/۰۹/۲۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تعلق قید در جمله شرطیه به هیئت یا ماده

بررسی تعلق قید به هیئت و ماده

گفته شد که در قضیه شرطیه که مفاد و مدلول آن واجب مشروط می شود، آیا شرط متعلق است به مفاد هیئت یا شرط متعلق است به ماده؟

دو قول است که آیا قید و شرط برمی گردد به هیئت یا ماده

دو قول وجود دارد: قول اول که قول مشهور است این است که قید برمی گردد به هیئت که محقق خراسانی و سیدنا الاستاد هم طرفداران این قول هستند.

کلام شیخ انصاری

قول دوم که غیر مشهور است، اعلام می دارد که قید و شرط برمی گردد به ماده. دلیل شیخ انصاری (۱) عنوان شد، می فرماید: قید و شرط متعلق است به ماده. برای این که نسبت به هیئت مانع وجود دارد و نسبت به ماده، تحلیل واقعی کمک و پشتیبانی می کند. اما مانع نسبت به تعلق قید به هیئت این است که هیئت معنای جزئی است و جزئی قابلیت تقیید را ندارد. اما نسبت به ارجاع قید به ماده، می فرماید: هرچند مخالف قواعد عربیه است ولی من حیث اللب قید راجع می شود به ماده. منظور از لب تحلیل در مقام ثبوت است. خلاصه فرمایش ایشان این است که مولی در مقام ثبوت و یا هر عاقلی اگر کاری مورد طلب مولی قرار بگیرد، یا آن مورد را مطلق لحاظ می کند بدون هیچ قید و شرطی مثل اکرام والدین که هیچ شرط و خصوصیتی ندارد. و یا این که مطلوب را با قید و خصوصیتی لحاظ می کند و می طلبد و آن خصوصیت یا آن قید در واقع دو صورت است: قید اختیاری است یا قید غیر اختیاری. قید اختیاری مثل طهارت در صلاه که مولی صلاه را می طلبد با شرط طهارت. و یا قید بدون اختیار است مثل روزه رمضان پس از حلول ماه رمضان که این شرط اختیاری نیست اما مطلوب، مشروط به این است. و شرط اختیاری هم گاهی متعلق طلب است مثل طهارت و گاهی متعلق طلب نیست مثل استطاعت. این تشقیق را ایشان در جملات کوتاهی بیان کرده است و محقق خراسانی می فرماید: بیان شیخ همین است با اندک تفاوتی یعنی توضیح داده شده است. پس از این توضیح، شیخ انصاری می فرماید: با توجه به تعلق طلب و به خصوصیات طلب، این حقیقت به دست می آید که آن چه که قید به او تعلق می گیرد یا اطلاق به او تعلق می گیرد، عبارت است از مطلوب. خود قید در مقام ثبوت و تحلیل فقط متعدد می شود. معنای واقعی هیئت، بیان خصوصیات و ایجاد تعدد است یعنی طلب این طوری، طلب جور دیگر و طلب قسم سوم. و آن چه که قید را می گیرد یا قید نمی گیرد، او مطلوب و ماموربه است. پس از این تحلیل، می بینیم که قید متعلق است به مطلوب نه به طلب، پس مفاد ماده است یعنی واجب نه وجوب. با این تحلیل عقلی ثبوتی، اعلام می کند که لبا باید قید متعلق به ماده باشد. این خلاصه استدلال و فرمایش شیخ انصاری است.

ص: ۲۷۰

۱- مطارح الانظار، شیخ انصاری، صفحه ۴۵.

رأی محقق نائینی پشتیبانی رأی شیخ انصاری است

محقق نـائینی (۱) قـدس الله نفسـه الزکیه می فرمایـد: هرچنـد مـا معنـای حرفی که مفـاد هیئت است، جزئی و کلی بـودن آن را نادیـده بگیریم بـا غمض عین از جزئیت و کلیت معنـای حرفی، آن چه که این جـا قابـل توجه است، این است که معنای حرف عـالی است و خصوصـیات اطلاـق و تقییـد از شـئون معانی اسـتقلالیه است. اطلاق و تقییـد در معنای عالی زمینه نـدارد. با رأی محقق نائینی که پشتیبانی بود برای رأی شیخ انصاری، استدلال برای ارجاع قید به ماده کامل شد.

محقق خراسانی هر دو دلیل را در می کند

اما محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه هر دو دلیل را به طور قاطع رد می کند و جواب بسیار دقیقی ارائه می فرماید.

اما جواب از دلیل اول که حرف جزئی است و جزئی قابل تقیید نیست

امـا جواب از دلیـل اول که معنـای حرفی جزئی بود و جزئی قابـل تقییـد نیست، می فرمایـد: ما در بحث وضع گفتیم که معنای حرفی مثل معنای اسـمی است. حرف و اسم در موضوع له و مسـتعمل فیه هیچ فرقی با هم ندارند. وضع و موضوع له در این دو کلمه، عام است. اما عالیت و اسـتقلالیتی که خصوصـیت برای حرف و اسم شـده است، گفته بودیم که غرض واضع این است. واضع حرف را وضع کرده است به غرض این که عالی باشد و واضع اسم را وضع کرده است که استقلالی استعمال بشود. پس عالیت و استقلالیت از خصوصیات استعمال است و از مقومات معنا نیست.

ص: ۲۷۱

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۱، صفحه ۱۹۵.

مع التنزل اشکالی پیش نمی آید

اما اگر تنزل کنیم و بنا بر ادب و بلاغت بگذاریم و بگوییم که معنای حرف از قبیل وضع عام و موضوع له خاص است و بگوییم مفاد هئیت معنای حرفی است و معنای حرفی، جزئی است با آن هم اشکال پیش نمی آید. ایشان در جواب بیان می دارد که تقیید مفاد هیئت آن گاه به وجود خواهد آمد که قبل از تقیید، هیئت و مفاد هیئت به نحو یک معنای جزئی وجود بگیرد و پس از آن تقیید بیاید، در این جا اشکال وارد می شود که معنای جزئی محقق شد و پس از تحقق معنای جزئی، تقیید معنا ندارد. بنابراین اشکال در صورتی وارد است که قبلا معنای جزئی تحقق یافته باشد اما اگر گفتیم که هیئت در حال انشاء از همان اول بدون این که دو مرحله ای باشد، در یک مرحله از اول انشاء خاص صورت گرفته – انشاء مخصوص یعنی قیدی همراه خودش از اول داشته و در ابتداء انشاء، انشاء مقید بوده بدون این که انشائی باشد و قیدی بیاید- این گونه انشاء مقید از ابتداء هیچ اشکالی ندارد و بحث از تقیید نیست. در حقیقت تقییدی نیست بلکه یک انشاء خاصی است، خود یک مدلول است منتها به تعبیر استادنا العلامه شیخ صدرا قدس الله نفسه الزکیه هر دو یک معناست از دو دال که یک معنا از ابتداء ایجاد شده است. آن دو دلیل: ۱. خود هیئت، ۲. قیدی که زمان یا مکان دارد. از اول مقید بوده و اگر یک معنا با تعدد دال ایجاد بشود، یک امر طبیعی است، هیچ مشکلی ندارد و زمینه برای تقیید آماده نیست. تقیید زمینه اصلا ندارد، از اول انشاء، انشاء خاصی است. بعد از این که این جواب داده شد، دلیل دوم این بود که قید برمی گردد به ماده لباً. قبل از این که به سراغ ارجاع قید به ماده برویم، سیدنا الاستاد همین قید هیئت را یک جوابی داده اند که باید توجه بشود.

اطلاق و تقیید به دو قسم تقسیم می شود

سیدنا الاستاد (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: قید هیئت که شما اشکال می کنید که قید هیئت، کار ناممکنی است چون هیئت جزئی است، باید توجه بکنیم که تقیید و اطلاق به دو قسم است: ۱. تقیید به معنای تضییق در برابر اطلاق به معنای توسعه، «اکرم العلماء» که اطلاق دارد و «اکرم العالم العادل» که تقیید است. اگر تقیید به این معنا باشد، که معنای معروفی است، منحصر به این قسم بود، ممکن بود که اشکال هم وارد بشود اما قسم دوم از اطلاق و تقیید عبارت است از تقیید به معنای تعلیق و اطلاق به معنای تنجیز. آن تقییدی که به معنای تعلیق است، از قسم دوم نیازی به کلیت و جزئیت معنا ندارد. آن تقیید، مشروط به عام بودن معنا و قابلیت تقیید است که به معنای تضییق باشد و اما آن تقییدی که به معنای تعلیق است، آن مشروط به عمومیت و اطلاق نیست، یک معنای واحد را که مفرد است و جزئی است، می شود معلق اعلام کرد و می شود آزاد اعلام کرد که آزاد به معنای اطلاق منتها اطلاق به معنای تنجیز. تنجیز و آزاد است و معلق به چیزی نیست، تنفیذ شده است و باید انجام شده. تنجیز یعنی حالت منتظره ندارد، تنجیز یعنی آزاد از یک قید و شرط. و می فرماید: در این بحث ما منظور از تقیید، معنای دوم آن که تعلیق است. تعلیق در مقابل تنجیز است و این اصلا مربوط به عموم و شمول و اطلاق و توسعه ندارد، فقط بیان یا معلق بیان می شود و یا منجز بیان می شود. اگر معنا جزئی هم باشد ولیکن این معنای جزئی حالت منتظره نداشت می شود به آن بگوییم اطلاق و تنجیز و اگر حالت منتظره داشت و معلق به تحقق شرط بود، به آن معلق یا تعلیق می گوییم. بنابراین در تقیید قسم دوم جزئیت و کلیت معنا هیچ گونه دخلی ندارد، معنای جزئی هم قابل تقیید است. بنابراین معنای حرفی جزئی قابل تقیید است منتها تقیید به معنای تعلیق.

ص: ۲۷۳

۱- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۱، صفحه ۱۴۲ و ۱۴۳.

سوال: این معنا خلاف ظاهر لفظ اطلاق و تقیید است

جواب: ظاهر لفظ یک مطلبی است، اصطلاح اصول و فهم و استخراج عناوین از مجموع تراکیب در اصطلاح اصول به ظهورات ربط مستقیم ندارد. خود صاحب نظران مصطلحاتی دارند که خود اطلاق و تقیید ظاهر لفظ نیست. اصطلاحی است که اصول اختراع و ابداع کرده است. همان اصولی از آن تضییق و توسعه این اصطلاح را ابداع می کند، همان اصول توانش را دارد که از تعلیق و تنجیز هم یک نوع تقیید و اطلاق ابداع بکند که با واقع هم قابل تطبیق است که تنجیز اطلاق و آزادی است. آزادی یعنی حالت منتظره ندارد. و این عنوان با واقع منطبق است. پس از این که این دو تا جواب نسبت به اشکال اول که معنای حرفی قابل تقیید نیست، داده شد.

اما دلیل دوم شیخ انصاری که قید برمی گردد به ماده و جواب آن

دلیل دوم شیخ انصاری این بود که قید برمی گردد به ماده لباً. با تحلیل دقیق در مقام ثبوت این نتیجه به دست آمد که تقیید و اطلاق متعلق است به مطلوب نه به طلب. مفاد هیئت فقط خصوصیات است و آن خصوصیات فقط تعدد ایجاد می کند و چیز دیگری ندارد. جوابی که محقق خراسانی می دهد این است که این بیان و این تحلیل هم قابل التزام نیست و جواب تحلیلی را تحلیل دیگری باید داد و آن این است که در مقام تحلیل می بینیم که انشاء یعنی طلب، ارتباط مستقیم و تنگاتنگ با وجود ملاک و مصلحت دارد.

ص: ۲۷۴

دو مسلک اشاعره و عدلیه و تقسیم عدلیه به دو مسلک

بنابراین مذهب عدلیه قائل به تابعیت احکام و متعلقات احکام به مصالح و مفاسد است. مسلک اشعریه قائل به تابعیت احکام به مصالح و مفاسد نیست به این معنا که عدلیه می گویند حکمی نیست که از سوی شرع مگر این که مصلحتی داشته باشد. اشعریه می گوید ما اصلا به هیچ وجه مصلحت کار نداریم، داشته باشد یا نداشته باشد. حسن و قبح عقلی را قبول ندارد، مصلحت داشته باشد که عقل حسن قائل بشود و مصلحت نداشته باشد که عقل حسنی نبیند، به عقل کاری نداریم. هرچه از سوی شرع بشنویم، باید اطاعت کنیم. ما می گوییم در مسئله اطاعت همین است اما براساس اعتقادات و تحسین و تقبیح عقلی قطعا هر حکمی هر عمل ماموربه تابع مصلحت است و بدون مصلحت نمی شود. منتها مسلک عدلیه دو گروه هستند: رأی اول این است که می گویند احکام تابع مصالح و مفاسد است و مصلحت و مفسده به خود حکم تعلق دارد به وجوب و حرمت نه به واجب و حرام. مسلک دوم که رأی اکثریت است، می فرماید: احکام تابع مصلحت و مفسده ای است که در متعلق حکم است نه در خود حکم یعنی مصلحت در واجب و حرام است. می فرماید: بنابر رأی اول که مصلحت و مفسده متعلق است به خود حکم، مطلب واضح است که محقق خراسانی همین قدر می فرماید. ما با آن دقت شیخ صدرایی بیان می کنیم، می فرماید: منظور از واضح بودن این است که اگر در حکم، ملاک و مصلحت تعلق بگیرد، بنابراین محور اصلی می شود حکم یعنی وجوب یعنی مفاد هیئت که او دارای ملاک است و او دارای مصلحت است، تقیید و اطلاق به او باید متعلق بشود چون او محور و نقش دارد. اما ماده یا واجب خود فعل، که مصلحت و ملاک در او نیست، آن جا نیاز به قید و نیاز به اطلاق و نیاز به تعلق خصوصیات وجود ندارد. بنابراین درجمله کوتاه: تقیید ارتباط دارد به آن جایی که ملاک و مصلحت وجود داشته باشد و در آن جایی که ملاک و مصلحت نیست، تقیید و اطلاق لغو می شود و بی فائده است چون نه مصلحتی است و نه ملاکی است و معنی و مفهومی ندارد. بنابراین براساس تبعیت احکام از مصالح و مفاسد متعلق به خود احکام، مطلب واضح شد که قید برمی گردد به وجوب که مفاد هیئت است، نه به ماده که خود واجب باشد. اما بر مبنای دیگر که احکام تابع مصالح و مفاسدی باشد که ارتباط و تعلق دارد به متعلقات، آن جا هم به مشکلی برنمی خوریم هرچند در ابتداء ممکن است اشکال بشود که باید قید برگردد به ماده چون ماده مصلحت دارد اما آن جا هم راه حلی داریم که اشکالی به وجود نمی آید.

تعلق قید در جمله شرطیه به هیئت یا ماده ۹۲/۰۹/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعلق قید در جمله شرطیه به هیئت یا ماده

تحقیق تکمیلی درباره تعلق قید و شرط به ماده

گفته شدکه شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: در قضیه شرطیه، شرط برمی گردد به مفاد ماده و نتیجتاً در واجب مشروط، واجب مشروط است نه وجوب. برای این مطلب ادله اقامه شد، دلیل لبی را مطرح فرمودند که براساس دلیل لبی باید شرط برگردد به ماده. منظور از دلیل لبی تحلیل ثبوتی بود که طلب نفسانی و مطلوب است ، دیدیم که قید و شرط به مطلوب مربوط می شود نه به طلب.

جواب محقق خراسانی به رأی شیخ انصاری که اگر در خود احکام باشد زمینه برای ارجاع قید به ماده وجود ندارد

در مقام رد این استدلال محقق خراسانی فرمودند: انشاء مربوط است به مصلحت و ملاک. اگر مصلحت و ملاک در خود احکام بود که زمینه برای برگرداندن قید به ماده وجود ندارد که شرح دادیم. اما اگر مصلحت و ملاک مربوط باشد به متعلقات احکام یعنی ما به عنوان مذهب عدلیه می گوییم احکام تابع مصالح و مفاسد است که مصالح و مفاسد یا در احکام است یا مصالح و مفاسد در متعلقات احکام است، صورت اول را که غیر مشهور بود گفتیم. صورت مشهور که احکام تابع مصالح و مفاسدی که در متعلقات احکام است، این رأی مشهور عدلیه است.

ص: ۲۷۶

اما اگر ملاک مربوط به متعلقات احکام بود، مشکلی برای برگشت قید به هیئت وجود ندارد

بنابراین هم می فرماید: مشکلی نداریم و باز هم قید برمی گردد به هیئت. برای این که __ این قسمت از بحث جزء آن قسمت هایی است که شراح و استادان هم باید سرگردان بمانند تا این قسمت از مطلب فهمیده بشود و یکی از معضلات کفایه الاصول این جاست- در این صورت یعنی در صورت وجود مصالح و مفاسد در متعلقات، بدانیم که احکام واقعیه تابع مصالح و مفاسدی است که در متعلقات احکام واقعیه است و مصالح و مفاسد در متعلقات احکام فعلیه نیست. برای این که احکام فعلیه «قد تتخلف عن الاحکام الواقعیه» مثل مودیات اصول و امارات مخصوصا با این دیدگاه که مودای اصول و امارات، احکام مجعوله است. این یک مقدمه است ولی اصل جواب این نیست.

توضیحی درباره احکام واقعیه

و بعد می فرماید: احکام واقعیه و متعلقات آن را مورد توجه قرار بدهیم. می بینیم که احکام واقعیه بما هی احکام واقعیه احیانا فعلیت ندارد، فعلاً منعی وجود دارد از اظهار و بیان آن احکام واقعیه. حکم واقعی قطعی است اما اظهار نمی شود لمانع، مثلا

در صـدر اسـلام احکام واقعیه همه جعل و تنفیـذ شـده و ملاک آن هم کامل است ولی آن حکم تدریجا بیان شد و تمامی آن احکام بیان نشده است، چرا؟ مانعی داشته و زمینه مساعد نبوده. و همین طور می بینیم براساس روایات قسمتی از احکام مختفی است و در محضـر آقـا امـام زمـان است و بعـد از که می آیـد احکـام را اعلاـم می کنـد، این احکام که اعلام می شود، احکام جدید نیست. احکامی است که در صدر به وسـیله بعثت نبی صلی الله علیه و آله و سلم جعل و تنفیذ شده. از این توضیح و این تحلیـل این نـتیجه را می گیریم که خود حکم گـاهی متوقف است و ابرازش وابسـته به شـرائط است. حکم یعنی مفـاد هیئت و حکم یعنی وجـوب. حکم واقعی یعنی وجوب، یعنی مفـاد هیئت متوقف است به تحقق شـرائط. زمینه فراهم بشود تـا ابراز بشود پس خود حکم مشـروط شد. خود حکم واقعی معلق شد به رسـیدن وقت مناسب. بعد از این بیان این مطلب، واجب مشروط از همین قبیـل است. خود وجوب ملاـک در متعلق حکم واقعی است. این واجب مشـروط الان خود حکمش، فعلیت و تنجز پیـدا نمی کنـد. چون شـرط و زمینه مساعـد نشـده، تا زمینه مساعد نشود این حکم فعلیت پیدا نمی کند. همین که آماده شدن زمینه شرط شد برای فعلیت حکم، پس حکم شد مشروط و آن آمادگی زمینه می شود شرط. بنابراین با این که بگوییم که مصالح و مفاسـد در متعلقات احکام است، باز هم مشـکلی به وجود نمی آیـد. این جواب هم داده شد. محقق خراسانی که این جواب را دادند، اما سیدنا الاستاد (۱) قـدس الله نفسه الزکیه می فرماید: شـیخنا الاعظم الانصاری قدس الله نفسه الزکیه که فرموده اند لباً قیـد برمی گردد به مـاده بـا تحلیلی که دارنـد که طلب نفسانی مولی در مقام ثبوت تعلق می گیرد به مطلوب و بعـد دیـدیم که خصوصـیات طلب فقـط تعـدد افراد برای طلب درست می کرد اما اطلاق و تقییـد از اوصاف مطلوب بود که شـیخ صـریحا می فرمایـد: «المطلق و المقیـد هو الفعل الذی تعلق به الطلب» (۲) سـیدنا الاسـتاد می فرماید: باید قضیه را تحلیل کنیم که منظور از این طلب نفسانی چیست؟

۱- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۱، صفحه ۱۴۸ تا ۱۵۳.

۲- مطارح الانظار، شیخ انصاری، صفحه ۴۶.

طلب نفسانی چهار قسم است

براساس تحلیل طلب نفسانی به چهار صورت قابل تصور است: صورت اول منظور از طلب نفسانی، شوق موکد است که اگر منظور شوق موکد باشد که این محل بحث نیست و متصف به اطلاق و تقیید نمی شود و از بحث بیرون است. و اما اگر منظور از طلب نفسانی که شیخ انصاری فرموده است، اراده باشد، اراده متعلق به فعل – صورت اول شوق بدون تعلق به فعل بود و شوق بما هو شوق که اگر آن باشد، از بحث خارج است و اتصاف به اطلاق و تقیید ندارد و محل بحث هم نیست و با فعل و عمل هم ارتباط ندارد- اما اگر طلب نفسانی، اراده فعل باشد در این صورت یا اراده الله را در نظر می گیرد یا اراده العبد، اگر اراده الله در نظر بگیریم، کار ممکنی است، می تواند خداوند اراده کند فعل غیر را که انجام بشود، «اذا أراد الله شیئا ان یقول له کن فیکون» اما این مستلزم سلب اراده از عبد می شود. و اما اگر منظور از اراده، اراده العبد باشد که به طور طبیعی خود مرید این قدرت را ندارد. در صورت اول مراد مسلوب القدره می شود و در صورت دوم مرید قدرت را ندارد و نمی تواند اراده کند فعل غیر را. فعل غیر مورد اراده جاعل قرار نمی گیرد. بنابراین صورت دوم هم معلوم شد که به نتیجه نرسید. صورت سوم: منظور از طلب نفسانی اعتبار محض باشد بدون ارتباط با معتبر. خود اعتبار حکم وفقط جعل تنها بدون توجه به مجعول. این جعل بر مبنای ایشان فقط ابراز است یا اعتبار محض، می فرمایند: اعتبار محض و جعل محض، متصف به اطلاق و تقیید نمی شود و فقط ابراز خالی یا اعتبار خالی از هر گونه تعلقات. اما صورت چهارم: اگر منظور از طلب نفسانی، طلب اعتبار متعلق به فعل یا به عبارت دیگر منظور «ما تعلق به الاعتبار» باشد یعنی معتبر و وجوب و حکم. اگر این منظور از طلب و مورد طلب قرار بگیرد، می فرماید: در این صورت بالوجدان قابل اشتراط و قابل تعلیق است. می شود بدون تعلق فورا و فعلا اعلام کرد و می شود به نحو تعلیق اعلام کرد، یک امر وجدانی است. برای این که حکم تابع ملاک و مصلحت آن است. اگر ملاک و مصلحت فعلی بود، بدون حالت منتظره فرد مکلف است. وقت نماز داخل شده، همان جا حکم اعلام می شود بدون هیچ حالت منتظره و به تمام معنا فعلی است چون ملاک محقق است. اما اگر حکم ملاک دارد ولی ملاک فعلا محقق نشده مثلا- ایشان مثالی می زند می فرماید: به مریض بگو که دارو بخورد «یجب علیه اکل الدواء»، این واجب است و ملاک آن محقق است اما حصول دارو و تعیین دارو و به دست آوردن مقدماتی دارد که پس از تحصیل آن مقدمات باید دارو را بخورد. ملاک فعلا به تمام معنا محقق بود و جعل شد، اما حصول آن ملاک، مقدماتی داشت که آن مقدمات که انجام کار را معلق می کند، شرط است و حکم می شود مشروط.

ص: ۲۷۸

سید الاستاد می فرماید صحیح همان است که مشهور گفته که شرط برمی گردد به هیئت

بنابراین می فرمایـد: صـحیح همان است که مشـهور گفته انـد که قیـد برمی گردد به هیئت. و بعـد هم دلیل دیگر بر این مطلب ظهورات قضایای شرطیه است اخباریه باشد یا انشائه. «اذا طلعت الشمس فالنهار موجوده» که قضیه شرطیه اخباریه است، در این قضیه می بینیم که ظاهر این قضیه نسبت تالی مربوط است به نسبت مقدم. پس ارتباط بین دو نسبت است، ارتباط بین دو نسبت که شـد، شـرط برمی گردد به مفـاد هیئت. و یا قضـیه شـرطیه انشائیه باشـد مثل «اذا جاءک زیـد فاکرمه»، نسبت جزاء (اکرمه) مربوط می شود به نسبت فعل جزاء (اذا جائک). بنابراین شرط که مجی است، شرط می شود برای وجوب اکرام. در این رابطه هیچ اشکال و ابهامی باقی نماند.

دلیل اصلی ظهور جمله در تقیید هیئت است

مشـهور و رأی محققین، محقق خراسانی، سـیدنا الاسـتاد قدس الله اسـرارهم این شد که قید در جمله شـرطیه یا شرط در واجب مشـروط برمی گردد به هیئت یعنی وجوب مشـروط است نه واجب. دلیل اصـلی ظهور جمله در تقیید هیئت است و ظهور برای ما معتبر و حجت است. گفتیم از بیانات محقق خراسانی هم ظهور استفاده می شد.

اشکال تفکیک بین ایجاد و موجود

یک اشـکالی باقی ماند که آن اشـکال بسـیار مهمی است که آن اشکال ظاهرا گفته می شود لا ینحل است و آن این است که انشاء و منشأ به معنای ایجاد و وجود است، تعریف مشـهور انشاء ایجاد ما لم یوجـد است و منشأ وجود یا موجود است. فرق بین ایجاد و وجود فرق اعتباری است. اگر نسـبت به فاعل داده شود، ایجاد گفته می شود و اگر نسبت به فعل داده شود وجود گفته می شود. این ایجاد و وجود یا ایجاد و موجود، در حقیقت علت و معلول هسـتند و از هم دیگر جدا نمی شوند. اما اگر شما قید را برگردانیـد به هیئت، تفکیک بین ایجاد و وجود محقق می شود و این محال است. ایجاد همان انشاء و موجود همان حکم، و حکم را که مشـروط کردیـد در آینـده حکم فعلیت و تنجز پیدا کند، تفکیک شد بین ایجاد و وجود و این کار بسـیار مشـکلی است و به سادگی قابل حل نیست.

جواب محقق خراسانی می فرماید انشاء از منشأ تفکیک آن ممکن است

محقق خراسانی جواب این را هم بسیار مختصر و معقد و در یک قالب کوتاه بیان می کند،

توجیه اول برای جواب محقق خراسانی

منتها با توضیحات جواب محقق خراسانی از این قرار است، می فرماید: ایجاد و وجود در انشاء علت و معلول تکوینی نیست. بلکه در حقیقت شکل اخبار است. چگونه در اخبار می شود خبر از اخبار فاصله زمانی داشته باشد؟ در بحث الفاظ، انشاء مثل اخبار است. می تواند آدم انشاء را الان انشاء کند برای زمان بعد و بگوید زید پس از مجئ مهمان باید اتاق پذیرایی را آماده کند، کار ممکنی است. انشاء و منشأ مثل اخبار و خبر است و قابل تفکیک است. این یک توجیهی است که درباره این جواب آمده که منظور از این جواب این است که محقق خراسانی در عبارت کوتاه می گوید: انشاء از منشأ قابل تفکیک است و انشاء کالاخبار است که توضیحش این شد.

توجیه شیخ صدرا

اما استادنا العلامه شیخ صدرا قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: اشکال نکنید، انشاء از منشأ جدا نمی شود بر مبنای مشهور و قابل تفکیک نیست. اما شما می دانید که انشاء هم مثل علت اجزاء دارد. همه اجزائش کامل نشده، انشاء به ضمیمه آن شرط زمانی که جزء دیگرش است، یک انشاء کاملی شده و به اصطلاح یک علت تامه شده. شما انشاء را علت در نظر بگیرید، می گوییم علت است، علت اجزاء دارد. تمام اجزاء که کامل شد، از معلول جدا نمی شود. یک جزء این علت همان زمان و شرطی است که بعدا خواهد آمد. انشاء به ضمیمه تحقق شرط می شود علت تامه و انشاء کامل. این توضیح و توجیه صدرایی است درباره این متن از کفایه. بنابراین اشکال تفکیک انشاء از منشأ قابل حل است و اشکالی ایجاد نمی شود.

ص: ۲۸۰

سید الاستاد می فرماید: این اشکال حل نمی شود مگر مبنای مشهور را کنار بگذاریم

اما سیدنا الاستاد می فرماید: این اشکال قابل حل نیست مگر این که مبنای مشهور را کنار بگذاریم و بگوییم انشاء، ایجاد نیست. اصلا انشاء کجا و ایجاد کجا؟ تعبیر خیلی نامتناسب و غریبی است. انشاء ابراز اعتبار نفسانی است. فقط براساس همین مسلک که ما می گوییم که انشاء عبارت است از ابراز اعتبار نفسانی، اشکال تفکیک بین ایجاد و وجود حل می شود. ایجاد و وجودی نیست تا اشکال پیش بیاید. چون امکان تفکیک بین ایجاد و وجود، وجود ندارد بلکه انشاء ابراز اعتبار نفسانی است و آن اصلا از باب ایجاد و وجود نیست. مولی اعتبار نفسانی را ابراز می کند، ملاک در آینده محقق و فعلی می شود مثل همان که گفتیم اکرم زیدا اذا جائک، که انشاء ابراز اعتبار شد و ایجادی نیست. مشروط به این که زید بیاید، مجئ شرط شد برای حکم.

سوال: بر مبنای بیان امام علی که فرموده انشأ الخلق انشاءً، انشاء به معنای ایجاد است.

جواب: آن انشاء به معنای تکوین است در آفرینش است به تناسب حکم و موضوع. منظور از انشاء اعتبار چیز دیگری است و منظور از انشاء جهان چیز دیگری است. آن به معنای خلق است نه به معنای خلق. به عبارت کوتاه انشائی که این جا هست یک امر اعتباری است، امر اعتباری که علت و معلول تکوینی نخواهد بود. در امور اعتباریه تفکیک بسیار آسان و میسور است. بنابراین اشکال تفکیک بین ایجاد و وجود اختصاص دارد در امور تکوینی و الان که بحث ما امور اعتباری است، تفکیک بین انشاء و منشأ اشکالی نخواهد داشت.

ص: ۲۸۱

تعلق قید در جمله شرطیه به هیئت یا ماده ۹۲/۰۹/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعلق قید در جمله شرطیه به هیئت یا ماده

توضیح تکمیلی درباره رأی سید الخویی نسبت به رجوع قید به ماده

در بحث قبلی استدلال و نقد درباره رجوع قید به ماده در قضیه شرطیه یا درباره واجب مشروط گفته شد اما سیدنا الاستاد (۱) قدس الله نفسه الزکیه در مورد این مسئله بیان مبسوطی دارند که در حقیقت دارای دو جهت است، از یک جهت رد بر استدلال شیخ انصاری که فرمودند قید لباً به ماده برمی گردد و از سوی دیگر استدلالی است برای اثبات این که قید مربوط است به مفاد هیئت.

دو دلیل برای ارجاع قید به هیئت

ما حصل رأی ایشان این است که در مقام ثبوت از سوی مولی درباره عملی و فعلی، طلبی که صورت می گیرد اگر مراد از آن طلب، شوق موکد باشد، شوق از کیفیات نفسانیه است، نه حکم است و نه عمل، اتصاف به اطلاق و تقیید زمینه ندارد. اما اگر مراد از آن طلب، اراده باشد اراده به فعل غیر تعلق نمی گیرد. یعنی جایی برای تعلق گرفتن اراده به فعل غیر وجود ندارد و کار ناممکنی است. مسئله منتهی می شود به امر غیر مقدور. و اگر مراد از آن طلب اعتبار محض باشد که در حقیقت از سوی مولی حکم اعتبار بشود بدون ارتباط با معتبر، آن هم در حقیقت اعتبار چیزی جز یک اعتبار محض نیست. اتصاف به اطلاق و تقیید زمینه ندارد. اما اگر مراد از طلب اعتبار متعلق به فعل باشد به عبارت دیگر اگر مراد ما تعلق به الاعتبار باشد، که همان معتبر است و همان حکم است و حکم به شهادت وجدان. براساس تحقیق میدانی حکم گاهی شرائط اجرایش آماده است و گاهی شرائط اجرایش آماده نیست. خود جعل و انشاء ارتباط به تمامیت ملاک دارد، اجراء و دستور به اتیان بستگی به مقدمات دارد. مقدمات آماده بود مثلا۔ مولی تشنه بود گفت «جئنی بماء اشربه»، ملاک هم آماده است و حالت منتظره هم نیست و وجوب فعلی است و واجب هم فعلی است. اما اگر مقدمات آماده نبود، به عبد خودش گفت من پس از که خسته شدم، یک ساعت مطالعه کردم «جئنی بماء»، ملاک کامل است و جعل کامل است و انشاء کامل است و اتیان عمل و اتیان مطلوب، متوقف است به زمان که تشنگی فرابرسد. این یک امر وجدانی است و تجربه شاهد آن است. امر وجدانی در اصطلاح اصول، تحقیق میدانی است یا تجربه فعلی. این یک دلیل برای اثبات ارجاع قید به هیئت. دلیل دوم هم ظهور بود که می فرماید: جمله شرطیه اگر تصریح نباشد حداقل ظهور دارد که جمله تالی مربوط است به جمله مقدم. بنابراین می فرماید: صحیح این است که قید برمی گردد به هیئت در تمامی موارد که شرط و قیدی در کار باشد. اگر مشروط و شرط، تکالیف و عبادات باشد ولیکن اگر شرط و مشروط، احکام وضعیه بود، می فرماید: در مورد احکام وضعیه تعلیق جایز نیست به تسالم اصحاب، «تسالم الاصحاب علی انه لا یجوز التعلیق فی العقد المعاملی». در این باره اولا فرق بین اشتراط و تعلیق را باید توضیح بدهیم

۱- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۱، صفحه ۱۴۸ تا ۱۵۳.

توضیحی درباره اشتراط و تعلیق

منظور از اشتراط در معامله این است که یک معامله ای منعقد بشود، به علاوه اصل معامله یک شرطی هم در کنار آن قرار داده شود مثلاً بگوییم من این کتاب را برای شما می فروشم به این قیمت، این عقد و معامله انجام شد. اما یک شرطی در کنارش دارم و آن این است که شما این را یک بار هم از اول تا به آخر مطالعه کنید. این اشتراط است. اما تعلیق این است که می گوییم این کتاب را می فروشم برای شما، اگر شما بتوانید تا آخر این ماه جلد اول این کتاب را به طور کامل مطالعه کنید. بنابراین در اشتراط که دقت کنیم، دو تا التزام است که به تعبیر سید طباطبایی یزدی قدس الله نفسه الزکیه اشتراط، التزام فی التزام است. لذا شرط فاسد، مفسد نیست، تعدد مطلوب است. اما در تعلیق خود آن عقدی که اصل معامله را تشکیل می دهد، او مرتبط شده است به یک شرط متاخری که اگر آن شرط محقق شد، معامله انجام بگیرد. عقد واقع نمی شود و عقد کامل نمی شود.

تبیین مطلبی که تعلیق در معامله درست نیست

پس از که فرق بین اشتراط و تعلیق روشن شد که در دید ابتدایی اشتراط تعلیق است و تعلیق اشتراط است و هر کدام به جای دیگری هم استعمال می شود اما پس از که با توجه و با دقت این دو تا عنوان از هم جدا شد، سر دیگر هم برای ما روشن شد، سری که در معامله، تعلیق درست نیست. چون تعلیق آن جا عبارت بود از این که خود عقد معلق بشود به حصول شرط متاخر.

ص: ۲۸۳

دو قسم تقیید

یک نکته اصطلاحی هم توضیح داده بشود و آن این است که اگر اشکال بشود که اگر بنا بشود ما جعل اصطلاح بکنیم دیگر «لا یستقیم حجر علی حجر»، هر کسی ابداع اصطلاح می کند. جواب اولش این بود که آن هایی که می رسند در آن حد، آن ها حق دارند. و ثانیا درباره اصطلاح تقیید که گفتیم این جا هم برایتان روشن است که تا زمان شیخ انصاری هم تقیید دو قسم بوده و مشاهده می شود. تقیید به معنای تعلیق به معنای تنجیز و تعلیق به معنای تضییق در برابر توسعه. ابداع اصطلاح هم جدید نیست و پس از تطور اصول و زمان شیخ انصاری است. می فرماید : در وضعیات تعلیق ناممکن است و سر آن را هم گفتیم که خود عقد معلق می شود به شرط یعنی عقد ناقص می شود و عقد ناقص، ناقص است وموثر نیست.

سوال: این همان اشتراط می شود که التزام فی التزام است

جواب: تعلیق این است که شرط متاخر را به عقدی که فعلا قصدش را کردم و انجام ندادم، خود این انجام عقد مربوط است به این شرط مثلا اگر زید آمد روز جمعه، معامله انجام می دهیم ولی انجام نگرفته. در التزام فی التزام عقد انجام گرفته و در کنار عقد یک خصوصیتی به توسط شرط اضافه می شود تحت عنوان اشتراط. پس از که این مطلب گفته شد.

سید الاستاد می فرماید اشکال تفکیک انشاء از منشأ قابل حل نیست مگر بر مبنای ما

ص: ۲۸۴

اما سید الاستاد (۱) می فرماید:که اشکال تفکیک انشاء از منشأ قابل حل نیست. چون انشاء ایجاد و وجود است. ایجاد و وجود، یک حقیقتی است. فرق ایجاد و وجود، اعتباری است. به اعتبار فاعل ایجاد و به اعتبار فعل وجود و قابل حل نیست مگر براساس مبنای ما که انشاء ایجاد نیست. انشاء ابراز اعتبار نفسانی است. انشاء لفظی، چیزی را ایجاد نمی کند و آن چه که حقیقت و واقعیت دارد یک ابراز است یعنی ابراز اعتبار نفسانی که حکم است و این یک واقعیت تحقیقی و تحلیلی است و قابل انکار نیست. بعد از که انشاء به معنای ابراز شد، دیگر زمینه برای اشکال وجود ندارد. ابراز خودش یک امر اعتباری است و از علل و معالیل طبیعیه نیست تا زمینه برای انفکاک علت از معلول فراهم بشود. در نهایت می فرماید: مبنای مشهور درست ولیکن منظور از انشاء، ایجاد نیست و ابراز است. بعد اضافه می کند که با آن دو دلیل، این اضافه موید می شود، می فرماید: شاهد این مدعا قرارها و جعل های شرعی است. ما در شرع می بینیم از از جعلیات و قراردادهای شرعی و صحیح، وصیت تملیکیه است. وصیت تملیکیه انشاء فعلی است و منشأ بعد از فوت موصی است. موصی وصیت می کند که بعد از فوت من، کتاب های من را ببرید به کتاب خانه وقف کنید و تملیک کند. الان در حال حیات است و انشاء هم کامل است و محقق، اما منشأ بعد از مدتی محقق می شود. می بینیم تفکیک انشاء از منشأ در فقه درست و صحیح و بلا اشکال است. فرمایش ایشان را با اضافات و توضیحات کامل شد.

ص: ۲۸۵

۱- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۱، صفحه ۱۴۶.

محقق نـائینی می فرمایـد: در واجب مشـروط، شـرط نه به مـاده برمی گردد و نه به هیئت بلکه برمی گردد به مـاده منتسـبه الی الفاعل

اما محقق نائینی (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: در واجب مشـروط یا قضـیه شـرطیه، شرط نه به هیئت برمی گردد و نه به مـاده. امـا به هیئت برنمی گردد که گفتیم مفاد هیئت معنای حرفی است و در حقیقت مفاد، آلی است نه اسـتقلالی. و اطلاق و تقیید از شـئون معانی اسـتقلالیه است. معانی آلیه، آن قابلیت را ندارد، یک استحکامی ندارد و یک هویت وابسته است. هویت وابسـته خودش وابسـتگی است و اتصاف اطلاق و تقییـد یا تحمل باری را نخواهد داشت. اما قید به ماده برنمی گردد برای این که ماده عمل است، ذات عمل همان طور که گفتیم یک ذاتی است که اتصاف اطلاق و تقیید نسبت به ذات عمل قابل توجیه نیست. عمل یک کار خارجی است، یک فعلی است که واقعیت خارجی داشـته باشـد. واقعیت خارجی موصوف برای اطلاق و تقییـد نمی شـود یعنی قابـل اتصـاف به اطلاـق و تقییـد نیست. در جمله کوتـاه: مـاده یـک واقعیت خـارجی محض است و این اتصافات –اطلاق و تقییـد– به انشاءات است نه به یک فعلی که یک واقعیت خارجی باشـد. می فرماید: قید برمی گردد به ماده منتسـبه الی الفاعـل. منظور از مـاده منتسـبه الی الفاعل چیست؟ اکرام ماده است. این ماده منتسب است به فاعل کسـی که انجام بدهـد و اکرام بکنـد. پس در حقیقت ترکیبی شد از ماده و هیئت، ماده منتسـبه به فاعل که تعلق حکم به فاعل، مفاد هیئت بود. ترکیبی شد از مفاد ماده و هیئت. این خلاصه فرمایش ایشان بود.

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۱، صفحه ۱۳۱.

نتیجه رأی محقق نائینی: قید برمی گردد به قول به ارجاع قید به هیئت

سیدنا الاستاد (۱) قدس الله نفسه الزکیه و شیخنا العلامه شیخ صدرا قدس الله نفسه الزکیه می فرمایند: نتیجه این رأی موافق است با قول به ارجاع قید به مفاد هیئت و نتیجه این رأی برابر است با رأی مشهور. برای این که شما که می فرمایید قید مربوط است به ماده منتسبه، آن نسبت نقش و جایگاه اصلی را ایفاء می کند. نسبت که به میان آمد، نسبت مفاد هیئت است، بنابراین این قید هم برمی گردد به مفاد ماده. پس از که آراء و انظار بیان شد، تحقیق این است که صاحب نظرانی که استدلال کردند و فرمودند که قید برمی گردد به هیئت، محقق خراسانی فرمود که گاهی قید که قید حکم است، به عنوان مانع است مثل این که گفته شد حج در قبل از رسیدن روز عرفه وقوف در آن مانع دارد یعنی روزهای دیگر روز عرفه نیست و سیدنا الاستاد هم فرمود که حکم اگر معلق و مشروط می شود در حقیقت مقتضی ندارد، مثلا عطشی نیست تا مولی را آب بدهیم و بنوشد، این مقدار اختلاف نظر قابل حل است برای این که می توانیم بگوییم که تعلیق گاهی در اثر عدم وجود مقتضی است و گاهی در اثر وجود مانع است. در هر صورت تعلیق حکم کار ممکن و محقق و تجربه شده است. در این دیگر اختلافی نیست. و مشهور هم که گفته اند قید برمی گردد به هیئت، همان است که محقق خراسانی و سیدنا الاستاد تایید کردند و رأی محقق نائینی هم برگشت به مشهور. پس هدف ما که در بحث اصول، جمع بین اقوال است، در این جا جمع به عمل آمد. اما از لحاظ تحلیلی و استدلالی اولاـ باید دقت کنیم دلیل اصلی ما برای برگشتن قید به هیئت ظهور عرفی جمله شرطیه است. اگر حقیقت جمله شرطیه را واکاوی بکنیم، می بینیم که ارتباط دو جمله، این ارتباط نسبت است و این نسبت معنای حرفی است اما انشاء و ایجاد که گفته شد قابل حل نیست، تحقیق این است که در انشاءات لفظیه به هیچ وجه کسی قائل به ایجاد تکوینی نیست. ایجاد معنا در حد همان ایجاد اعتباری است نه در حد ایجاد تکوینی. اگر ایجاد تکوینی فرض بشود، دیگر اصلا باید همه مردم معانی همه الفاظ را بفهمند چون لفظ که ابراز بشود، تکوینا معنا در ذهن شخص، خلق بشود و معنی و مفهوم ندارد. بنابراین ایجاد تکوینی به هیچ وجه مطرح نیست. منظور از ایجاد همان معنای مشهور هم اگر باشد، ایجاد اعتباری است. پس ازکه اعتباری شد، در اعتبارات تفکیک بین اعتبار و معتبر مشکلی ندارد. بعد از این نکته را اشاره می کنیم که تعلیق و تنجیز در عالم مادی و افعال و اعمال موجودات مادی ضعیف و فقیر مثل انسان که یک موجود فقیر فی ذاته است بلکه به قول ملاصدرا فقیر نیست بلکه فقر است، این موجود فقیر محدود است و محدودیت ذاتی اش این اقتضاء را دارد که گاهی توان انجام را دارد و شرائط فراهم است و گاهی توان انجام کار را ندارد. محدودیت ذاتی خود انسان از یک سو و ظهور جمله از سوی دیگر، می بینیم که گاهی مقدمات و شرائط آماده است و می تواند مکلف و انسان محدود این کار را انجام بدهد و مولی به آن امر می کند که انجام را بدهید. و گاهی انسانی است محدود و از او برنمی آید بنابراین می گوید هر موقع که این مانع رفع شد یا این مقتضی آماده شد، این کار را انجام بدهید. این یک امر طبیعی است و از اقتضاءات انسان فقر و فقیر و افتاده در دام طبیعت و محدودیت است.

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۱، صفحه ۱۳۱، هامش.

اما شیخ صدرا می فرماید نظر شیخ انصاری هم برمی گردد به هیئت

اما کلام شیخ استادنا العلام شیخ صدرا قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: این نسبت که به شیخ داده شده، اولا نسبت تقریرات است و قلم شریف خودشان در فرائد الاصول نیست. تقریرات، مقرر است که ممکن است فهمیده باشد و ممکن است اشتباه تلقی شده باشد. و ثانیا ایشان که می فرماید قید برمی گردد به ماده، می فرماید: برمی گردد به ماده منتسبه و ماده منتسبه یک اصطلاح فلسفی است. ماده منتسبه یعنی نسبت تنگاتنگ با هیئت دارد. بنابراین نظر شیخ انصاری هم در حقیقت این است که قید برمی گردد به هیئت و نظر مشهور، نظر درستی است.

تعلق قید در جمله شرطیه به هیئت یا ماده ۹۲/۰۹/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعلق قید در جمله شرطیه به هیئت یا ماده

نکته های تکمیلی درباره ارجاع قید به ماده و هیئت

بعد از که بحث ارجاع قید کامل شد، چند نکته ای قابل ذکر است که این بحث کامل بشود.

نکته اول: فائده انشاء چیست؟

نکته اول که محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه یادآور می شود تحت عنوان سوال و جواب که اگر بنا شد انشاء فعلی نسبت به وجوب و منشأ معلق یعنی وجوب مشروط بشود، در این صورت اتیان عمل پس از انشاء، فعلیت ندارد. چون وجوب، مشروط و معلق است. در این فرض که وجوب معلق باشد و فعلیت ندارد، هرچند انشاء شده باشد، فائده این انشاء چیست؟ پس از که انشاء صورت بگیرد، باید منشأ فعلیت و در معرض اتیان و عمل قرار بگیرد، اما اگر وجوب معلق و مشروط بود، انشاء بی فائده است و الان انشاء کرده اید و هیچ باعثیتی ندارد و تحریکی ندارد و مکلف را به سمت امتثال دعوت نمی کند، پس فائده انشاء چیست؟ جواب این اشکال را محقق خراسانی فرموده است، می فرماید: انشاء بدون فائده نیست. اولاـ انشاء نسبت به افعالی که حالت منتظره ندارد، انشاء و منشأ فعلی است و نسبت به آن افعال و اعمالی که حالت منتظره دارد مثل تحقق عطش برای مولی، الاـن انشاء می شود برای همان زمانی که تعیین شده است و دیگر انشاء مجددی در کار نیست. بنابراین با تعلیق وجوب و با تفکیک و جدا شدن منشأ از انشاء باید بگوییم که انشاء بدون فائده نیست و توهم این که انشاء بی فائده باشد، بی جا خواهد بود.

ص: ۲۸۸

نکته دوم: ارجاع قید به هیئت انحصاری نیست

نکته دوم: در بحث و تحقیق مان گفتیم که قید برمی گردد به هیئت اما باید توجه کرد که این ارجاع قید به هیئت، ارجاع

انحصاری نیست. ارجاع قیـد به هیئت معنایش این نیست که ارجاع قید به ماده ناممکن باشد، بلکه مقتضای ظهور جمله شـرطیه ارجـاع قیـد به هیئت است. اما امکان ارجاع قیـد ماده هم وجود دارد. مثلا درباره ارجاع قیـد به هیئت مثال اسـتطاعت نسـبت به وجوب حج بود که وجوب مشروط به استطاعت است. و ارجاع یا تعلق قید به ماده مثل استقبال و طهارت لباس در نماز که قید خود نماز است. مفاد هیئت، وجوب است و مفاد ماده، واجب است. به عبارت دیگر معنای شرعی مفاد هیئت، می شود حکم و معنـای شـرعی مـاده در واجبـات، می شود خود عمل واجب. اما جایی که قیـد برمی گردد هم به ماده و هم به هیئت مثل زوال شمس نسـبت به صلاه که هم قید وجوب است که تا زوال شمس نشده است، وجوب محقق فعلی نمی شود و هم شرط صحت عمل است که تا زوال شمس نشده، عمل عبادی نماز درست نیست.

نکته سوم: اگر شک در رجوع قید داشته باشیم، مقتضای قاعده چیست؟

نکته سوم: شیخ انصاری (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: اگر شک در رجوع قید بکنیم، مقتضای قاعده چیست؟ آیا شک زمینه می شود برای ارجـاع قیـد به هیئت یـا به مـاده؟ مـا هستیم و یک قیـد را می بینیم اما نمی دانیم که این قیـد به هیئت برمی گردد یا به ماده. مثلا سـلامت بدن نسـبت به انجام حج که این قید ماده است یا قید هیئت است، قید وجوب است یا قید واجب است که مناسـک حـج باشـد؟ پس از که این شـک به عمـل آمـد، در این ظرف شک، چه کاری می توانیم انجام بـدهیم، قید برمی گردد براساس قاعده به هیئت یا به ماده.

۱- مطارح الانظار، شیخ انصاری، صفحه ۴۹.

توضیحی درباره عام شمولی و اطلاق بدلی

شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه در تقریرات به طور اجمال و در فرائد الاصول بحث تعادل و تراجیح می فرماید: براساس قاعده تقدم عام شمولی بر اطلاق بدلی، عموم مفاد هیئت مقدم می شود بر عموم مفاد ماده.

کلام شیخ انصاری و سید الاستاد و محقق نائینی در مورد عام شمولی و اطلاق بدلی

می فرماید: مفاد هیئت، عام شمولی است و مفاد ماده، اطلاق بدلی است و عام دلالتش بر عموم، تنجیزی است و به هیچ چیز دیگری وابسته نیست و کامل بالوضع است. اما شمول و عموم اطلاق، تعلیقی است و معلق به توفر مقدمات حکمت است. باید مقدمات حکمت کامل بشود. در صورت رویایی عام شمولی با عام بدلی، مقدمات حکمت صدمه می بیند. چون عام شمولی که در برابر اطلاق بدلی قرار گرفته است، بیان است. بیان که بود، مقدمات حکمت کامل نیست. بنابراین با بودن عام شمولی، اطلاق بدلی از اساس متلاشی می شود و بنیادش صدمه می بیند. بنابراین عام شمولی مقدم بر مطلق بدلی است. سیدنا الاستاد (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: این مطلب که گفته شد، کاملا درست است که عام شمولی مقدم است بر اطلاق بدلی اما در این جا در مورد بحث ما، عام و مطلقی نیست. هر دو مطلق هستند. اطلاق شمولی و اطلاق بدلی است. هرچند به طور طبیعی عام، شمولی است. طبیعت اولی عام، شمولی است، طبیت اولی مطلق، بدلی است. اگر بعضی جاها بربخورید که گفته اند عام، شمولی است و مطلق، بدلی است، همیشه نیست بلکه طبیعت اولی عام، شمولی است و طبیعت اولی مطلق، بدلی است. سیدنا می فرماید: این جا هر دو مطلق است. اطلاق شمولی، مفاد هیئت و اطلاق بدلی، مفاد ماده است. بنابراین این دو تا اطلاق در مقابل هم قرار می گیرد، این جا تقدم یک اطلاق بر اطلاق دیگر، نیاز به دلیل دارد. شیخ انصاری (۲) قدس الله نفسه الزکیه به طور اجمال و محقق نائینی (۳) به طور مفصل و واضح، می فرماید: اطلاق شمولی بر اطلاق بدلی مقدم است. برای این که اطلاق شمولی عبارت است از حکمی که متعلق باشد به طبیعت ملحوظه به نحو مطلق الوجود یعنی فراگیر. و پس از که متعلق حکم مطلق الوجود بود یعنی تمامی افراد موجود در قلمرو طبیعت ماموربه، همه دارای حکم مستقل می شود. حکم منحل می شود به تعدد افراد، «لا تکرم الفساق» این یک اطلاق شمولی است. حکم عدم اکرام نسبت به تک تک افراد فاسق مستقلا تعلق می گیرد به وسیله انحلال و حکم فراگیر می شود. اما اطلاق بدلی مثل «اکرم عالما» عبارت است از حکمی که متعلق است به طبیعت ملحوظه به نحو صرف الوجود. اطلاق شمولی متعلق است به طبیعتی که ملحوظ است به نحو مطلق الوجود و اطلاق بدلی متعلق است به طبیعتی که ملحوظه است به نحو صرف الوجود. منظور از صرف الوجود، وجودمّا است، مسمای وجود و حداقل مصداق طبیعت است و لو یک فرد علی البدل. و در حقیقت حکمی که جعل و اعلام شده است، حکم واحدی است. افراد کثیری که دارد، از باب بدلیت است و الا یک مصداق که پیدا کرد، امتثال حاصل شد. پس از که این شرح کامل را بین اطلاق شمولی و اطلاق بدلی اعلام می فرماید، این مطلب را به عنوان دلیل بر مطلوب بیان می کند، می فرماید: در معارضه که این دو تا مطلق در مقابل هم قرار بگیرند، شک کردیم که سلامت بدن قید ماده است یا قید هیئت - چرا اطلاق را آوردیم؟ برای این که هر جا که اطلاق را حاکم کنیم، طرف مقابل قید را می گیرد، از طرف اطلاق وارد شده است و اطلاق به هر طرف از این دو طرف که ثابت کردیم، نتیجه اش طرف مقابل می شود مقید. قید است بین این دو تا مورد است، اگر یک طرف اطلاقش حاکم شد، طرف دیگر مقید است — بنابراین ما که شک بکنیم درباره شرط سلامت بدن که شرط وجوب است یا شرط واجب به عبارت دیگر قید هیئت است یا قید ماده، به دو تا اطلاق باید توجه کنیم که اطلاق شمولی مقدم است

یا اطلاق بـدلی. می بینیم که مفاد هیئت، اطلاق شـمولی است، اطلاق شـمولی با شـرحی که داده شد، مقدم می شود بر اطلاق بـدلی و نتیجتا ماده مقید می شود. سـر تقدم اطلاق شـمولی بر اطلاق بدلی آن سـری نیست که در تقدم عام شـمولی بر اطلاق بـدلی بود بلکه سر آن این بود که شـرح معنـا را که دادیم، از آن معنـایی که برای هر دو تا اطلاق گفتیم، اگر اطلاق بـدلی را مقـدم کنیم، تصـرف در حکم می شود. حکم از تضـییق یا رفع می شود برای این که در اطلاق بدلی یک حکم است و این را که مقـدم بکنیم، دیگر تعـدد حکم از بین می رود و باعث رفع حکم می شود. اما اگر اطلاق شـمولی را مقدم کنیم، باعث رفع حکم نمی شود. حکم واحـدی که در اطلاق بـدلی مفروض بود، به قوت خودش باقی است و تصـرف در بـدلیت به عمل می آید و تصرف در بدلیت اشکالی ایجا د نمی کند.

ص: ۲۹۰

۱- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۱، صفحه ۱۵۶.

۲- مطارح الانظار، شیخ انصاری، صفحه ۴۹.

۳- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۱، صفحه ۲۳۵.

نتیجه: در دوران امر بین ارجاع قید به هیئت و ماده، طبق قاعده برمی گردد به ماده

با این شرح، این نتیجه را گرفتیم که اگر دوران بین ارجاع قید به ماده و هیئت بشود، قید طبق قاعده برمی گردد به ماده. چون اطلاق هیئت، اطلاق شمولی است و به قوت خودش باقی است. آن که به وقت خودش باقی بود، طرف مقابل می شود مقید. پس از این، سیدنا الاستاد می فرماید: درباره تقدم مطلق شمولی بر مطلق بدلی باید به دلیل توجه کرد.

سوال:

جواب: یک بار دیگر مطلب را می گویم: پس از که معنا، اطلاق شمولی و اطلاق بدلی شرح داده شد، این مقدمه شد برای این که با این شرح معنا اطلاق شمولی را بر اطلاق بدلی مقدم کنیم. مقدمه دیگر هم این که اطلاق شمولی، مفاد هیئت است و اطلاق بدلی، مفاد ماده است. با این دو تا مقدمه الان شک می کنیم که شرط سلامت، شرط وجوب است یعنی قید هیئت یا شرط واجب است یعنی مفاد ماده، برای رفع این شک از اساس وارد می شویم یعنی می رویم به طرف اطلاق، یکی از این دو بیان، مفاد هیئت بیانی است و ماده هم بیانی است. به این دو تا بیان مراجعه می کنیم، می بینیم کدام یکی شمولی است و کدام یکی بدلی که دیدیم بیان هیئت، شمولی است و بیانی که متعلق به ماده است، بدلی است. اگر مفاد ماده را مقدم کنیم، از احکام متعدد دست برداشتیم. چون یک حکم است و تصرف در حکم شده است و حکم را تضییق کردیم و تصرف در حکم شد. چون مفاد شمولی، احکام متعدد بود. اما اگر مفاد هیئت، اطلاق شمولی را مقدم داشتیم، تصرف در حکم نسبت به اطلاق بدلی به وجود نمی آید. همه افراد را که می گیرد، یک حکم واحد بدلی را هم می گیرد و یک تصرف در بدلیت است و تصرف در بدلیت اشکالی ندارد.

ص: ۲۹۱

سوال:

جواب: این صورت از مسئله، صورت طبیعی مسئله نیست. صورت طبیعی همان است که یک جمله شرطیه است و یک ظهور است. اما این صورت مسئله، ظهوری نیست، پس از آن ما هستیم و دو تا بیان: بیان هیئت و بیان متعلق به ماده، شک صورت گرفت، پس از تحقق شرط و عدم ظهور کار به این جا کشیده می شود.

سید الاستاد و محقق خراسانی می فرماید: تقدم عام شمولی بر اطلاق بدلی همیشگی نیست

اما سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: این مطلب کبرا و صغرایی دارد که باید ببینیم آن کبری و صغری مسلم است یا مسلم نیست. اما کبرای مسئله این است که باید بگوییم اطلاق شمولی همیشه بر اطلاق بدلی مقدم است. ایشان و محقق خراسانی قدس الله سرهما که کبرا مسلم نیست. همیشه تقدم اطلاق شمولی بر اطلاق بدلی قابل تایید نیست. سیدنا می فرماید: محقق نائینی که آن شرح را دادند، آن در حد یک استحسان است و دلیل نیست. ما در تقدم یک دلیل بر دلیل دیگر، به ظهورات می نگریم. اگر دو تا دلیل ظاهر درمقابل هم قرارگرفتند، تقدم بر اقوی ظهورا است و این جا اقوائیت در ظهور وجود ندارد. دو تا دلیلی است با هم از مقدمات حکمت مثل هم تولید می شوند و تقدم هیچ یکی بر دیگری معلوم نیست و عمومیت حکم و وحدت حکم بستگی به مدلول بیان دارد. آن در مرحله مدلول است، ما مرحله دلیل را بررسی می کنیم. مرحله دلیل هر دو از مقدمات حکمت گرفته می شود و در یک حد و یک اندازه هستند. و بعد از که این جواب کامل و درست بود و تقدم ثابت نشد، منتها فراموش نکنیم که عام شمولی مقدم بر اطلاق بدلی است با همان سبکی که به وسیله وضع و به وسیله تنجیزی بودن. این مسئله که بیان شد، که کبرا مسلم نیست،

ص: ۲۹۲

سید الاستاد می فرماید: تعارض و تنافی اطلاق شمولی و اطلاق بدلی در ما نحن فیه نیست

صغرای مسئله هم سید (۱) می فرماید می فرماید: در صغری مسئله، اگر بنگریم باز هم می بینیم که مسئله ما صغرا برای آن کبری نیست. برای کبری تعارض اطلاق شمولی با اطلاق بدلی و این جا تعارضی نیست. برای این که تقیید مفاد هیئت و تقیید مفاد ماده من حیث الجعل تنافی ندارند. تعارض این است که من حیث الجعل تنافی بین مدلول دو تا دلیل وجود داشته باشد. می شود ماده را هم در مقام ثبوت، مقید کرد و می شود مفاد هیئت را هم در مقام ثبوت مقید کرد. تنافی و تعارض بین ذات دو تا طرف مقابل، مفاد هیئت و مفاد ماده وجود ندارد. پس در این مسئله، تعارض بین اطلاق شمولی و اطلاق بدلی نیست. فقط ما از خارج علم اجمالی داریم بر این که قید یک قید است یا متعلق است به ماده و یا متعلق است به مفاد هیئت. یک تعارض عرضی به وسیله دلیل خارجی به عمل آمده و الا در اصل تعارضی نیست تا ما صغرا برای تعارض اطلاق شمولی و اطلاق بدلی درست کنیم.

در صورتی که شک و اجمال بود، تقدمی در کار نیست

بنابراین در صورتی که اجمال و شک وجود داشت، تقدمی در کار نیست. اگر ظهور یکی بر دیگری اقوی بود، اخذ بر آن ظهور می شود و الا دلیلی بر تقدم اطلاق شمولی بر اطلاق بدلی نیست.

۱- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۱، صفحه ۱۶۳.

مقدمات وجودیه واجب مشروط ۹۲/۰۹/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مقدمات وجودیه واجب مشروط

مقدمات وجودیه واجب مشروط

تا به این جا بحث این شد که آن چه در مسئله مقدمه واجب، محور بحث قرار می گیرد، مقدمه وجودیه است که به طور قدر متیقن مقدمه وجودیه واجب مطلق است. اما مقدمه وجودیه واجب مشروط گفته می شود که براساس مبنای شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه در تقریرات که شرط و قید برمی گردد به ماده، واجب بودن واجب مشروط در مرحله مقدمات ثابت نیست، چون وجوب فعلی است و واجب استقبالی. واجب مشروط، واجبی نیست که صحبت از ترشح به میان بیاید و بحث ملازمه صورت بگیرد.

محقق خراسانی می فرماید: دلیلی بر اختصاص مقدمه واجب به واجب مطلق نداریم

محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: دلیلی بر اختصاص بحث مقدمه به واجب مطلق نداریم، عدم الدلیل، دلیل بر عدم اختصاص است. بنابراین ما که قیدرا برمی گردانیم به مفاد هیئت، واجب مشروط که واجب است، از یک سو مشروط است به تحقق شرط و از سوی دیگر بر عهده مکلف انشاء تمام است و واجب به عبارت دیگر فعلی است. منتها مقدمه در اطلاق و تقیید تابع ذی المقدمه است، اشتراط و وجوب. اگر واجب مشروط بود، مقدمه اش را مشروطا بحث می کنیم و اگر واجب فعلی بود، از وجوب فعلی مقدمه بحث می کنیم.به عبارت کوتاه: براساس ملازمه، مقدمه واجب فعلی تابع فعلیت ذی المقدمه است و به عنوان وجوب فعلی بحث می کنیم. و از باب ملازمه، مقدمه واجب مشروط چون واجب مشروط است، از وجوب مشروط مقدمه بحث می کنیم. مشروط بودن باعث عدم ملازمه نمی شود، بحث از وجوب بین فعلیین و ملازمه بین وجوبین مشروطین است. بنابراین مقدمه واجب مشروط هم داخل محدوده بحث است.

ص: ۲۹۴

مقدمه وجوبیه از محل بحث خارج است

اما می فرماید: مقدمه وجوبیه از محل بحث بیرون است برای این که تا محقق نشده است که واجبی نیست، بعد از که محقق بشود، اگر وجوبش را بطلبد می شود طلب حاصل.

سوال و جواب

پس از که گفتیم مقدمه وجوبیه از محور بحث خارج است، یک سوال و جواب: سوال این که مقدمه وجوبیه ای داریم که قطعا محل بحث است و به عبارت دیگر برای مکلف تحصیل آن واجب است. مقدمه وجوبیه چند تا خصوصیت داشت: ۱.

محور بحث نبود، ۲. حصولش برای مکلف واجب نبود و از سوی شرع طلبی به آن تعلق نگرفته، این یک استثناء دارد: معرفت. منظور از معرفت، معرفت فلسفی نیست. منظور از معرفت، معرفت احکام است. معرفت احکام مقدمه وجوبیه است و تحصیل آن واجب است عقلا و شرعا، اما عقلا از باب استقلال حکم عقل – فرق است بین استقلال حکم عقل و حکم عقل مستقل، استقلال حکم عقل یعنی حکم قطعی و حکم عقل مستقل یعنی حکم قطعی بدون وابسته به مقدمه شرعی.- محقق خراسانی می فرماید: معرفت به عنوان مقدمه واجب، واجب است که وجوبش از باب حکم عقل قطعی. چون که تعلیم احکام شرع و معرفت احکام شرع، براساس علم اجمالی قطعی کبیر به قول شیخ انصاری. ما مکلف هستیم و باید در جهت معرفت احکام مبادرت کنیم. علم اجمالی به این که ما مکلف هستیم و باید احکام را آشنا باشیم، این از حیث عقل. و اما از جهت نقل اصول کافی کتاب فضل العلم باب فرض العلم و حثه در آن باب روایات متعددی است دال بر این که طلب علم اطلاقا مخصوصا طلب علم به احکام شرعیه لازم و واجب است. با این دو تا دلیل، معرفت که مقدمه وجوبیه است، نیاز به تحقق مقدمه وجودیه ندارد و باید تحصیل شود. این استثناء را چه جواب می دهید، استثناء می شود از باب تخصیص در حکم عقل؟جواب این اشکال این است که وجوب معرفت احکام به عنوان مقدمه وجوبیه، از باب ملازمه نیست بلکه وجوب تعلم احکام دلیل مستقل دارد که عقلا و نقلا بود.

محقق خراسانی می فرماید: مقدمه وجوبیه حتی بر مبنای شیخ از بحث خارج است

بعد از این، مطلب دیگری را محقق خراسانی می فرماید که پس از این مطلب باید توجه کنید که مقدمه وجوبیه حتی بر مبنای شیخ از محدوده بحث خارج است. بر مسلک شیخ انصاری، مقدمه وجوبیه در حقیقت مقدمه وجودیه است. اگر مقدمه وجودیه بود، طبیعتا داخل محدوده بحث است اما با آن هم محل بحث واقع می شود چون مقدمه وجوبیه را شیخ انصاری برای واجب، مفروض الحصول در نظر می گیرد و می گوید بر فرض حصول مقدمه، آن واجب واجب می شود هرچند مقدمه، مقدمه وجوبیه است. بنابراین مقدمه وجودیه ایشان هم در حقیقت مفروض الحصول که شد، قبل از واجب باید باشد و قبل از واجب که تحقق پیدا کرد، طلب آن می شود طلب حاصل. توضیح مطلب: شیخ انصاری مقدمه وجوبیه را برمی گرداند به مقدمه وجودیه، ما می گوییم مقدمه وجوبیه از قلمرو بحث بیرون است ولو بر مبنای شیخ که ایشان مقدمه وجوبیه را برمی گرداند به مقدمه وجودیه. اگر مقدمه وجودیه شد، وارد محدوده بحث است. با این هم باز هم از محور بحث بیرون می شود برای این که ایشان همان مقدمه وجوبیه را که وجودیه می دانست، می گوید در مقدمیت اش مفروض الحصول باید باشد. مفروض الحصول یعنی تا آن مقدمه و تا آن شرط محقق نشده، واجب محقق نشده. پس باید قبل از واجب، محقق بشود. حال که فرض این شد که قبل از واجب محقق بشود، اگر آن را بگوییم از باب ملازمه واجب است، طلب حاصل می شود. با این توضیحی که داده شد، مطلب تا این قسمت از بحث اشکالی نداریم، بر مبنای شیخ و مبنای محقق خراسانی، مقدمه وجوبیه از محور بحث بیرون است در هر صورت: چه در آن فرضی که مبنای محقق خراسانی است که مقدمه وجوبیه واقعا مقدمه وجوبیه است و چه در آن فرضی که مبنای شیخ انصاری است که مقدمه وجوبیه، مقدمه وجودیه است.

اطلاق واجب بر واجب مشروط آیا حقیقی است یا مجازی؟

پس از این می فرماید: اطلاق واجب بر واجب مشروط آیا اطلاق حقیقی است یا اطلاق مجازی است؟ واجب مشروط پس از که گفتیم بر مبنای محقق خراسانی وجوب مشروط است و واجب فعلی است و بر مبنای شیخ انصاری وجوب فعلی است و واجب استقبالی است، طبیعتا بر مبنای شیخ انصاری ممکن است بگوییم اطلاق واجب به واجب مشروط اطلاق حقیقی مشکل است. اما بر مبنای مشهور که همین مبنای محقق خراسانی است، اطلاق واجب بر واجب مشروط درست و بلا اشکال است و اطلاق حقیقی است. چون اطلاق به اعتبار حال تلبس است. ما که واجب مشروط می گوییم، به اعتبار همان حالی که پس از تحقق شرط می آید که آن حال، حال تلبس بالمبدأ است و حقیقت است. و اما بر مبنای شیخ انصاری که فرمود واجب استقبالی است، در این فرض باید بگوییم که استعمال مجازی است. ولیکن بر مبنای شیخ انصاری هم می توان گفت که این اطلاق، اطلاق حقیقی باشد. برای این که بر مبنای شیخ انصاری وجوب که فعلی است که مبدأ فعلی است، پس از که مبدأ فعلی باشد که وجوب است، این مبدأ را همین الان نقدا در نظر می گیریم و استعمال می کنیم برای ماده ای که در آینده خواهد آمد و بر مبنای شیخ هم می شود استعمال حقیقی. اما اگر بگوییم که ما الان واجب مشروط را قبل از تحقق شرط فعلا متصف به وجوب بدانیم، این می شود استعمال مجازی. که شیخ بهائی قدس الله نفسه الزکیه در کتاب زبده الاصول می فرماید: استعمال واجب به واجب مشروط به همین معنا یعنی بدون در نظر گرفتن حالت تلبس، می شود استعمال مجازی به قرینه عول یا به قرینه مشارفه.

ص: ۲۹۷

تعریف قرینه عول و قرینه مشارفه

فرق بین قرینه عـول و قرینه مشـارفه این است که قرینه عول این است که قرب و بعـد زمـانی لحـاظ نمی شود و فقـط ارجـاع و برگشت و تحـول یـک حقیقت به حقیقت دیگر، ملاـک قرینه است. عول یعنی برگشـتن و رجوع چیزی به چیز دیگر. بنـابراین چیزی که به چیز دیگر رجوع کرد، می توانیم آن را به قرینه عول، استعمال مجازی در نظر بگیریم مثل این که به گندم بگویید که این خوراک انسان است. گنـدم تا آرد نشـده و خمیر نشـده و نان نشـده، به طور عادی خوراک نیست اما می گوییم گندم خوراک آدم است براساس قرینه عول که گندم می شود نان. و اما قرینه مشارفه از جهت قرب زمانی است که مثال معروف آن «من قتل قتیلا فله سـلبه»، اگر کسـی کشـته ای را بکشد که منظور از کشته کفار است، لباس آن مقتول می شود برای این قاتل. کشـته که کشـته نمی شود و تحصـیل حاصل است، چرا قتیل گفتیـد؟ مجازا و از باب قرینه مشارفه چون قرب زمانی دارد و در شرف کشـتن است و مجاهـدین مسـلمان مسـلط هسـتند و کفار را می کشـند. واجب مشـروط را به هرکدام که توانستید تطبیق کنیـد، با قرینه عول می گوییـد که مشـروط برمی گردد و می شود واجب فعلی. از باب مشارفه هم «یتحقق الشـرط فی مسـتقبل قریب». ملاک در قرینه مشارفه قرب زمانی است. لذا بعضی ها مشارفه و عول را یکی می دانند که اشتباه است.

ص: ۲۹۸

استعمال صیغه حقیقت است یا مجاز؟

بعد از این، محقق خراسانی در همین راستای بحث بلاغی مطلب دیگری بیان می کند، می فرماید: استعمال صیغه چه حکمی دارد؟ می فرماید: بعد از که واجب مطلق و مشروط را که فهمیدیم، حالا استعمال صیغه را هم تحقیق کنیم که حقیقت است یا مجاز. ما اگر صیغه طلب را به کار ببریم و بگویم «حَجِّ ان استطعت»، این استعمال صیغه درباره واجب مشروط استعمال حقیقی است یا استعمال مجازی است؟ می فرماید: هم بر مسلک شیخ انصاری که قید، قید ماده باشد و هم بر مسلک مشهور که قید، قید هیئت باشد، استعمال صیغه استعمال حقیقی است. اما بر مسلک شیخ که قید و شرط برمی گردد به ماده: طلب قیدی ندارد و مطلوب قید دارد پس طلب همین الان بدون قید است و هیچ اشکالی ندارد و استعمال حقیقی است. «حجّ» درباره حج، خود طلب درباره حج استعمال حقیقی است. و اما بر مبنای مشهور باز هم می شود حقیقی منتها حقیقی که تجزیه بشود، تعدد دال و مدلول که دو تا دال و دو تا مدلول: دال اول «حجّ» و دال دوم «من استطعت»، به عبارت دیگر دال اول، طلب و دال دوم، تقیید. براساس دال و مدلول، استعمال می شود استعمال حقیقی. به این نحو که «حجِّ» که صیغه است فقط در طلب استعمال شده و به معنای حقیقی خودش. و تقیید مربوط است به شرط، ان استطعت دالی است بر شرط و اشتراط، آن دال مدلول جدا دارد و صیغه مدلول مستقل و جدا دارد. تجزیه می شود و تعدد دال و تعدد مدلول.

مطلق دو قسم است

اما یک نکته را به عنوان نکته توضیحی در این جا در نظر بگیریم و آن این است که مطلق دو تا اصطلاح دارد: ۱. مطلق مشهور، ۲. مطلق غیر مشهور. مطلق مشهور عبارت است از ارسال و آزادی در دلالت و دارای مدلول وسیع که این مطلق تحقق آن نیاز دارد به مقدمات حکمت و این مطلق در برابر مقید قرار می گیرد. اما قسم دوم از مطلق عبارت است از مطلق مبهم مقسمی که در برابر معین و خصوصیات قرار می گیرد. اگر طبیعت، طبیعت مهمله بود و هیچ خصوصیتی نداشت، آن طبیعت مهمله، مطلق مبهم مقسمی است به این معنا که هیچ خصوصیاتی روی آن واقع نشده. آن مطلق به معنای رفع عدم وجود خصوصیات است. مطلق اول به معنای رفض القیود است. و تقیید و مطلقی که از آن بحث می کنیم، مطلق مشهوری که از مقدمات حکمت گرفته شود.

صیغه طلبیه مشروط هم به نحو حقیقیه استعمال می شود

بنابراین در صورتی که مطلق از مقدمات حکمت گرفته شود، شرط و قیدی که می آید و تقیید می کند، در برابر این مطلق است و ما مقیدی که در برابر این مطلق هست را می توانیم تجزیه کنیم و دو قسمتی کنیم: یک ماهیت است و یک قید. پس تعدد دال یک واقعیتی است براساس تحلیلی که داشتیم. از این رو صیغه انشائیه طلبیه هم در واجب مشروط، به نحو حقیقی استعمال می شود با شرحی که داده شد.

ص: ۳۰۰

تقسیم واجب به واجب معلق و منجز ۹۲/۱۰/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تقسیم واجب به واجب معلق و منجز

تقسیم دوم از تقسیمات واجب به واجب معلق و منجز

در اصطلاح اصول و اصطلاح فقه، معلق و منجز فرق می کند.

معلق و منجز در اصطلاح فقه و اصول و تعریفات آن ها

معلق و منجز در فقه، از اوصاف عقد است و در اصطلاح اصول، معلق و منجز از اوصاف واجب و وجوب است. منظور از معلق و منجز در فقه که مربوط به عقد می شود این است که اگر عقد به طور کامل بدون حالت منتظره انجام بگیرد، می شود منجز و اما اگر عقد مربوط بشود به یک امر استقبالی، معلق علیه می شود عقد معلق. در فقه گفته می شود که تعلیق در عقد درست نیست و اگر عقد با وصف معلق صورت بگیرد، آن عقد موثر نیست و در حقیقت عقد محقق نشده است. و فرق بین تعلیق و اشتراط در عقد این است که در صورت تعلیق، خود عقد معلق می شود یعنی شرط به عقد تعلق می گیرد و در صورت اشتراط، یک شرطی در کنار عقد اضافه می شود که به آن می گوییم التزام فی التزام. لذا در صورت اشتراط و بطلان شرط هیچ صدمه ای به عقد وارد نمی شود و اما در صورت تعلیق خود عقد کامل نیست. پس اصطلاح معلق و منجز فقهی معلوم شد که از اوصاف عقد است و اما منجز و معلق در اصول، از اوصاف واجب و وجوب است که واجب یا منجز است و یا معلق.

ص: ۳۰۱

منشأ تقسیم واجب به معلق و منجز

محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه واجب منجز را به این صورت تعریف می کند، می فرماید: واجب منجز عبارت است از این که پس از توجه تکلیف به مکلف یعنی پس از تحقق و توفر شرائط عامه از قبیل عقل و بلوغ و تکلیف پس از این مرحله، اگر حصول عمل واجب مشروط به شرط غیر مقدور نباشد مثل صلاه و طهارت که می شود منجز. و اما واجب معلق آن است که واجب پس از توجه تکلیف به مکلف، مشروط باشد به شرط غیر مقدور برای مکلف، مثل وقوف عرفه و انجام مناسک حج که مشروط است به فرارسیدن موسم حج که از قدرت مکلف بیرون و خارج است. این اصطلاح را ایشان می فرماید و بعد هم برای توضیح گفته می شود که در واجب معلق، عمل مقید به قید است یا به عبارت دیگر اشتراط مربوط است به عمل و در واجب مشروط، وجوب مشروط به شرط است و قید مربوط است به وجوب که سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: تقسیم واجب مطلق و مشروط به اعتبار تقسیم واجب است و تقسیم واجب به منجز و معلق به اعتبار تقسیم وجوب است. این تعریفی بود که محقق خراسانی فرموده بود با توضیحاتی که داده شد. اما اصل این اصطلاح، اصطلاحی است که شیخ محمد حسین اصفهانی [(۱)] صاحب فصول می فرماید: واجب تقسیم می شود به معلق و منجز. منشأ این تقسیم، اشکالی است

که درباره وجوب مقـدمه مفوته گفته شده است. اشـکال این است که مقدمه مفوته مثل وجوب وقوف در روز عرفه که مقدمه اش از پیش تهیه بشود تا آن روز درک شود، آن روز هنوز نیامـده و واجبی نیست، اما مقـدمه، مقـدمه واجب است. واجب که نباشد، مقدمه واجب زیادتی فرع بر اصل است و خود واجب هنوز واجب نشده است. این اشکال که مطرح شد، صاحب فصول فرمود که این اشـکال وارد نیست. برای این که واجب تقسـیم دیگری می توانـد داشـته باشد به نام واجب معلق و واجب منجز. واجب منجز که به آن کـار نـداریم اما واجب معلق عبارت است از واجبی که وجوب فعلی است و واجب اسـتقبالی. پس از که واجب معلق وجوبش فعلی بود، زمینه برای بحث از وجوب مقدمه آن فراهم می شود، چون وجوب آن فعلی است.

ص: ۳۰۲

۱- الفصول الغرویه، شیخ محمد حسین اصفهانی، صفحه ۷۹.

شیخ انصاری این تقسیم را رد می کند

شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه واجب معلق را انکار می کند، می فرماید: تقسیم فقط اختصاص دارد به مطلق و مشروط. منجز و معلقی نداریم، سر این مسئله هم این است که بر مبنای خود شیخ که مفصل شرح دادیم، قید در قضیه شرطیه یا در واجب مشروط، برمی گردد به مفاد ماده و واجب می شود مقید و وجوب همیشه فعلی است. بر مبنای شیخ انصاری واجب معلقی در کار نیست، چون قید همیشه برمی گردد به ماده و در واجب مشروط، خود عمل مشروط است که بر خلاف مشهور است که مشهور می گویند قید برمی گردد به مفاد هیئت. پس از که قید به مفاد ماده برگشت، واجب مشروط می شود و واجب که مشروط شد دیگر زمینه برای تعلیق نیست و قیدی است که آمده و با واجب مربوط شده و جایی برای تعلیق و معلق بودن وجود ندارد. یک قید است و یک عمل که آن قید آمده و شده است قید واجب و زمینه ای برای تعلیق در اختیاری ندارید. این فرمایش شیخ انصاری اثری که دارد این است که اشکالی را که مربوط می شد به مقدمه واجب را حل می کند چون قید برمی گردد به ماده و وجوب فعلی است و مقدمه واجب مورد بحث قرار می گیرد چون وجوب که فعلی است، بحث از مقدمه آن زمینه خواهد داشت. اشکال اساسی بر مبنای شیخ انصاری حل است. اما محققین و سیدنا الاستاد می فرمایند که شیخ انصاری این بیان بسیار دقیق را که فرموده اند در حقیقت رد بر واجب معلق نیست بلکه واجب مشروط به معنای مشهور را رد کرده است. و واجب مشروط را طوری تبیین و توجیه کرده است که در حقیقت همان واجب مشروط که قید مربوط به خود آن واجب است، در حقیقت عین واجب معلق است.

سید الاستاد می فرماید: نزاع بین صاحب فصول و شیخ انصاری لفظی است

سیدنا الاستاد می فرماید: اختلاف بین شیخ انصاری و صاحب فصول از سطح لفظ فراتر نیست، نزاع لفظی است. شیخ انصاری واجب مشروط نامگذاری می کند و می گوید قید ماده است و واجب مشروط است و صاحب فصول می فرماید: واجب معلق است و قید، قید عمل است، فقط اختلاف در تعبیر و لفظ است.

محقق خراسانی می فرماید: خصوصیت حالی و استقبالی موجب تقسیم نمی شود

پس از این شرح، محقق خراسانی می فرماید: تقسیم صاحب فصول با یک نگاه وجدانی معلوم می شود که تقسیمی نیست که دارای واقعیت باشد. برای این که پس از که دقتی بکار گرفته شود، روشن می شود که واجب مطلق همین دو قسم را دارد، منجز و معلق بودن دو قسمی است از اقسام مطلق بنابراین تقسیم همان است که مشهور گفته اند که واجب یا مطلق است یا مشروط ولیکن مطلق دو شعبه دارد: مطلق منجز و مطلق معلق، منجز و معلق به اعتبار حالی بودن و استقبالی بودن خود واجب است. واجب حالی باشد یا استقبالی، مشکلی ایجاد نمی کند و هر دو از یک سنخ هستند و مطلق هستند که اطلاق از زاویه وجوب می آید در هر دو حالت: در حالتی که انجام عمل فعلی باشد، وجوب فعلی و مطلق است و در صورتی که عمل استقبالی باشد، باز هم وجوب فعلی و مطلق است پس هر دو قسم منجز و معلق از اقسام مطلق هستند با شرحی که داده شد. محقق خراسانی می فرماید: خصوصیت حالی و استقبالی لا توجب التقسیم، خصوصیت خود عمل، اگر بنا باشد که خصوصیت عمل را ما بر جسته کنیم و سبب تقسیم تلقی کنیم، اقسام زیاد خواهد شد و بگوییم عملی که کثیر است، عملی که قلیل است، عملی که یک مقدار انجام آن هزینه دارد، عملی که برای زندگی فردی آدم هم مفید است، عملی که برای زندگی فردی آدم مفید نیست، اگر این خصوصیات را اضافه کنید، اقسام الی ما لا نهایه لها می شود. خصوصیت های عمل باعث وجود و تحقق اقسام نمی شود.

سید الاستاد می فرماید: واجب معلق و منجز از تقسیمات واجب مشروط است به شرط متاخر

اما سیدنا الاستاد می فرماید: این تقسیم صاحب فصول نسبت به واجب منجز و معلق در حقیقت تقسیمی است که مربوط می شود به واجب مشروط. تقسیم واجب در حقیقت همان است که مشهور گفته اند که واجب یا مطلق است یا مشروط ولیکن مشروط از خود دو شعبه دارد: شعبه اول واجب مشروط به شرط مقارن و متقدم مثلا. شعبه دوم واجب مشروط به شرط متاخر که در حقیقت واجب معلق عبارت است از واجب مشروط به شرط متاخر. حج واجب است و مشروط به شرط متاخر که موسم حج است. بنابراین با یک مراجعه به وجدان بدون استمداد از برهان، مطلب روشن است که واجب معلق، واجب مشروط به شرط متاخر است.

اشکال تفکیک اراده از مراد

پس از این، اشکالی مطرح می شود که آن اشکال اختصاص به واجب معلق ندارد هرچند پس از قول به واجب معلق مطرح شده است ولیکن آن اشکال در صورتی که واجب مشروط به شرط متاخر باشد هم جا خواهد داشت که آن اشکال عبارت است از اشکال تفکیک اراده از مراد.گفته می شود که در واجب معلق یا همان مشروط به شرط متاخر، وجوب که از سوی مولی اعلام و فعلی شده است، در حقیقت اراده صورت گرفته. واجب که هنوز در مرحله عمل قرار ندارد، مراد است. وجوب اثر اراده مولی است و واجب متعلق اراده یعنی مراد مولی است. در واجب معلق اراده از مراد جدا می شود و فاصله می گیرد و ما در بحث های دقیق فلسفی و اصولی به عنوان یک اصل موضوعی یا قانون قطعی پذیرفته ایم که عدم تفکیک مراد از اراده. اراده و مراد بسان علت و معلول هستند و از هم جدا نمی شوند. که این اشکال را فقیه نهاوندی و محقق اصفهانی مطرح می کنند که می فرمایند: اراده تکوینیه را که یک امر وجدانی است که از مراد جدا نمی شود. اراده تشریعیه در عالم خودش مثل اراده تکوینیه است و قابل تفکیک نیست منتها عالم فرق می کند که تفکیک و عدم تفکیک همان است که در اراده تکوینیه هم وجود دارد. بنابراین پس از که گفتیم تفکیک بین اراده و مراد ممکن نیست در اراده تکوینیه و اراده تشریعیه، واجب مشروط به شرط متاخر و یا واجب معلق، شکل آن در وضعیت تفکیک بین اراده و مراد است. و التزام به آن کار ناممکنی است.

حل اشکال محقق خراسانی این است که قیاس شده است

محقق خراسانی با شرح و توضیح شیخ صدرا می فرماید: در این جا حقیقتا قیاس شده است بین اراده تکوینیه و اراده تشریعیه. اولا- در اراده تکوینیه بحث می کنیم و می گوییم اراده تکوینیه عبارت است از شوق موکدکه در ذهن محقق می شود. این شوق موکد مراتب دارد، یک مرتبه اخیر آن از مراد منفک نمی شود اما مرحله ابتدایی اش قابل انفکاک است و دلیل بر این، مراجعه به وجدان است. شما به امر استقبالی اشتیاق پیدا می کنید که این اشتیاق شما به امر استقبالی، شوق موکد و مرحله ابتدایی است. اما آن مرحله اخیر که مقدمات فراهم بشود و شوق باعث تحریک عضلات جانب عمل بشود، آن مرحله نهایی شوق موکد است. بنابراین شما که می گویید اراده از مراد قابل تفکیک نیست، غافل شده ایدکه اراده مرتبه ای از شوق موکد است و شوق موکد مرحله ابتدایی و انتهایی دارد. به عبارتی دیگر شوق موکد ابتدایی به مقدمات عمل تعلق می گیرد و شوق موکد نهایی به خود عمل تعلق می گیرد. بنابراین در واجب معلق یا مشروط به شرط متاخر، شوق موکد به مقدمات عمل تعلق خواهد گرفت. شوق موکد است و اراده است و بدون هیچ اشکال، مراد هم دارد منتها مراد فعلی است که منتهی می شود به مراد اصلی که خود عمل است. مراد فعلی مقدمه عمل است و مراد اصلی خود عمل است که بعد از تحقق شرط خواهد آمد. بنابراین تفکیک اراده از مراد با یک غفلت مختصر این مطلب اعلام کرده اند که تفکیک اراده از مراد لازم می آید ولیکن بعد از که تحقیق بکنیم، می گوییم: اولا تفکیک اراده از مراد لازم نمی آید برای این که مراد گاهی خود عمل است و گاهی مقدمه عمل است. و ثانیا تحلیلی اگر بنگرید، شوق موکد دارای دو مرحله است ابتدایی و نهایی که نهایی آن تعلق می گیرد به خود عمل و ابتدایی آن به مقدمات عمل. بنابراین اشکال تفکیک اراده از مراد وارد نیست و اگر ما قائل به واجب معلق بشویم از این جهت به مشکلی برنمی خوریم.

ص: ۳۰۶

تفکیک اراده از مراد در واجب معلق ۹۲/۱۰/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تفکیک اراده از مراد در واجب معلق

بررسی تفکیک اراده از مراد در واجب معلق

گفته شد که اگر ملتزم بشویم به واجب معلق، وجوب فعلی و واجب استقبالی است و وجوب مفاد اراده است و مفاد واجب، مراد است. مراد که استقبالی باشد و وجوب فعلی باشد، مستلزم تفکیک اراده از مراد می شود. و گفته شد همانطور که اراده تکوینیه از مراد منفک نمی شود، اراده تشریعیه هم از مراد منفک نخواهد شد. با این فرق که تفکیک اراده از مراد در اراده تکوینی در عالم کون و عمل و خارج است و عدم تفکیک اراده از مراد در عالم تشریع در سطح انشاء و اعلام دستور و دستورپذیری است. هر دو در این وصف مشترک هستند که قابل تفکیک نیستند منتها اراده تکوینیه در عالم عمل و اراده تشریعیه در عالم لفظ.

توضیحی درباره اراده تکوینیه و اراده تشریعیه

اراده تکوینیه خواستن عملی است و تصمیم بر ایجاد عمل است. و اراده تشریعیه خواستن قولی است که انشاء می شود و به تعبیر دیگر اراده تکوینی اقدام خود شخص است و اراده نسبت به فعل خود مرید است.

سوال: مثلا خداوند که اراده تکوینیه «کن» بگوید، فورا وجود پیدا می کند اما در اراده تشریعیه فاصله ایجاد می شود.

جواب: آن را در بیان امام خمینی می رسیم که می فرماید: اراده الله از مراد جدا می شود. آن جا که «کن» می گوید، آن یک اراده خاصی است که خدا اعمال قدرت بکند و الا اراده خدا از کل مردم خواسته که مومن باشد، اراده اش از مراد جداست. آن جا که «کن فیکون» می گوید، یک اراده خاصی که خداوند اعمال قدرت می کند. در صورتی که اعمال قدرت نکند، مجرد اراده باعث ایجاد عمل و تحقق مراد نمی شود. آن جا که خدای متعال می گوید «کن فیکون» اراده اش از مرادش جدا نمی شود و اراده تکوینی است، خود خدا می خواهد که فعل انجام بدهد مثل همین جا که گفته اند در اراده تکوینی، متعلق اراده فعل خود مرید است و اعمال قدرت می کند و انجام می دهد. آن جا که اراده تشریعی است، اراده خدا به فعل مردم تعلق گرفته و از مردم خواسته که «اتقوا الله» اما همه مردم که تقوا را رعایت نمی کنند.

ص: ۳۰۷

محقق خراسانی می فرماید: اراده تکوینیه دو مرحله دارد

محقق خراسانی قدس الله نفسه الز کیه درباره اراده تکوینیه فرمود که اراده تکوینیه به معنای شوق موکد، دارای دو مرحله است: مرحله ابتدایی و مرحله انتهایی. مرحله ابتدایی آن تعلق می گیرد به مقدمه عمل هرچند خود عمل در آینده است. مرحله

نهایی آن تعلق می گیرد به خود عمل در صورتی که حالت منتظره در کار نباشد. و اما می فرماید: اراده تشریعیه که مقیس باشد یعنی اراده تشریعیه قیاس شد به اراده تکوینیه. مقیس علیه اراده تکوینیه بود که گفتیم.

اراده تشریعیه که مقیس باشد، بالوجدان از مراد جداست

اما مقیس که اراده تشریعیه باشد، می فرماید: اراده تشریعیه که بالوجدان از مراد جداست. مثلا انشائی که می شود و منشأئی که وجود دارد، آن منشأ تا انشاء دارای سه عنصر است: اراده، مراد، مراد منه. براساس این عناصر سه گانه هر کدام در یک قطعه از زمان محقق می شوند و هر سه در یک زمان محقق نمی شود. بنابراین همین مقدار فاصله زمانی وجدانی ولو در نهایت قصر باشد، کافی است در جهت جدا شدن اراده از مراد. به تعبیر استادنا العلامه شیخ صدرا قدس الله نفسه الزکیه که حداقل مکلف باید بداند که اگر این کار را انجام ندهم، عقوبت دارد که این تصورش زمان می برد و علی الاقل استماع کند دستور را و پس از استماع، اقدام بکند به عمل. خود استماع و تحویل گرفتن دستور، زمان گرفته است. فاصله بین اراده و مراد در اراده تشریعیه یک امر وجدانی است. پس به این نتیجه رسیدیم که اگر واجب معلق را ملتزم بشویم، این اشکال وارد نیست.

ص: ۳۰۸

محقق نائینی می فرماید: واجب معلق قابل التزام نیست

و اما محقق نائینی (۱) قدس الله نفسه الزکیه این مسئله واجب معلق را و اشکال انفکاک اراده از مراد را شرح می دهد که ماحصل فرمایش ایشان از این قرار است که می فرمایند: اراده به معنای شوق موکد یک صفتی است نفسانی و یکی از کیفیات نفسانیه است که در افق نفس به وجود می آید. این شوق موکد و صفت نفسانی بلا اشکال هم به امر حالی تعلق می گیرد و هم به امر استقبالی و در این جهت هیچ فرقی نیست، منتها امر استقبالی باید امری باشد مقدور و فقط به امر استقبالی مقدور تعلق می گیرد. و اما اگر امر استقبالی غیر مقدور باشد، متعلق اراده قرار نمی گیرد برای این که رمز و راز اراده این است که هدف که در حقیقت مراد است، مورد توجه قرار بگیرد که هدف فوت نشود و غرض تحقق هدف است و توجه به فوت شدن غرض است. بنابراین چون در حقیقت برای شخص مرید و اراده کننده فوت غرض از یک سو و تحقق غرض از سوی دیگر، سبب و عامل می شود برای این که ما شیئ ای را یا عملی را بخواهیم و این عمل که فوت غرض عامل آن است – سلبی فوت غرض است و ایجابی تحقق غرض است. یک عامل است که دارای صورت سلبی و ایجابی دارد – این عامل سبب می شود که انسان مبادرت کند به انجام مقدمه و اراده کند ایجاد عمل را در مستقبل. اما این عامل در صورتی است که مقدمه یا شرط یا عمل، مقدور باشد. حداقل جزء عمل و قید عمل، امر نامقدور نباشد. اگر امر نامقدور بود، متعلق غرض قرار نمی گیرد. در نتیجه براساس فرمایش ایشان هرچند اراده به امر استقبالی تعلق می گیرد ولیکن از آن جایی که اراده به امر استقبالی غیر مقدور تعلق نمی گیرد، واجب معلق که قید غیر مقدور دارد، قابل تایید و التزام نخواهد بود و متعلق اراده قرار نمی گیرد. پس واجب معلق قابل التزام نیست. ماحصل فرمایش محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه برای ما روشن شد.

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۱، صفحه ۱۳۶ تا ۱۴۰.

سید الاستاد می فرماید: اراده به دو معنا است

اما بحث کامل و توضیح وسیعی که سیدنا الاستاد (۱) قدس الله نفسه الزکیه دارند و واجب معلق و اشکال تفکیک اراده از مراد را مفصل و مبسوط بحث می کند که خلاصه فرمایش ایشان از این قرار است، می فرماید: اراده به دو معناست: معنای اول اراده عبارت است از شوق موکد، معنای دوم اراده عبارت است از اختیار عمل و اعمال قدرت یا مبادرت به انجام عمل. اما نسبت به معنای اول که اراده عبارت باشد از شوق موکد، بالوجدان می بینیم که شوق موکد همان طور که درباره امر حالی محقق می شود، همان گونه درباره امر استقبالی هم محقق می شود. ربما شوق موکد درباره امر استقبالی پررنگ تر از شوق موکد نسبت به امر حالی باشد. مثلا شما می گویید شوق موکد دارید که این روزها درس را استمرار بدهید که تعلق گرفت به امر حالی ولیکن باز هم همین اراده تان تعلق می گیرد که پس از فراگیری این درس ها بتوانم این بحث ها را تجزیه و تحلیل و جمع بندی و منقح بکنم. آن امر استقبالی ممکن است اجتذاب برتری داشته باشد، بنابراین اگر اراده به معنای شوق موکد باشد، اشکال تفکیک اراده از مراد اصلا معنی و مفهوم ندارد. تفکیک اراده از مراد یک امر وجدانی است و نیاز به برهان ندارد. و اما اراده به معنای دوم که اعمال قدرت باشد، برای این که بحث ما درباره احکام و تکالیف است، بنابراین می گوییم منظور از اراده، اراده مولی و اراده الله است. اگر اراده الله به معنای دوم باشد یعنی تعلق بگیرد به فعل غیر و آن هم به نحو اعمال قدرت باشد که گفتیم این تصویر موجب خلف است. اراده خدا نسبت به فعل غیر، تعلق نمی گیرد و خلاف واقع است. چون شخصی که در واقع فعل را انجام می دهد، خود آن شخص انجام می دهد و اعمال قدرت مستقیم خدا نیست. هرچند تسبیب و ایجاد سبب از سوی خدا درست است ولی خارج از بحث ماست.

۱- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۲، صفحه ۱۷۳ تا ۱۷۹.

سید الاستاد می فرماید: اراده تشریعیه در برابر تکوینیه یک اصطلاح فلسفی است

و مضافا بر این سیدنا الاستاد می فرماید که مضافا بر این که دیدیم اراده از مراد قابل تفکیک است اگر به معنای شوق باشد و اگر به معنای اعمال قدرت باشد که اراده خدا به فعل مکلف تعلق نمی گیرد و موجب خلف و یا موجب تکلیف به غیر مقدور است. و اما حقیقت این است که اراده تشریعیه در برابر اراده تکوینیه معنا و مفهومی ندارد و یک اصطلاح فلسفی است. در فلسفه گفته اند که اراده تکوینیه و اراده تشریعیه و اصطلاح خودشان است اما واقع این نیست. اراده تشریعیه چیزی غیر از اراده تکوینیه نیست. می فرماید: معنای اراده را که فهمیدیم که یا شوق موکد است و یا اختیار عمل. اگر اراده شوق موکد باشد، این شوق موکد تعلق گیرد به فعل خود مرید یا تعلق بگیرد به فعل غیر، اختلاف متعلق موجب اختلاف ماهیت اراده نمی شود. بنابراین ماهیت اراده بما هی اراده یک شوق موکد است، او در هر یکی از این متعلقات همان است که هست، شوق موکد است. پس فرق ماهوی بین اراده تکوینی و اراده تشریعی وجود ندارد. و اگر اراده به معنای دوم باشد که اختیار و اعمال قدرت باشد، این هم بالوجدان در هر صورت یعنی در صورتی که تعلق بگیرد به امور تشریعی و در صورتی که تعلق بگیرد به امور تکوینی، در هر صورت ماهیت همان ماهیت است یعنی اختیار کردن، برگزیدن، اقدام عملی برای انجام. آن اقدام عملی برای انجام، متعلق اش امر تشریعی باشد امر تکوینی. اختلاف متعلق موجب اختلاف اراده نمی شود. بنابراین اصطلاحی که آورده اند و گفته اند که اراده تشریعیه یک اراده ای است در برابر اراده تکوینیه از اساس بی بنیاد است.

سید الاستاد: اشکال تفکیک اراده از مراد را اساسا بی بنیاد می دانند

بعـد می فرمایـد: اگر جعـل اصـطلاح بشود یـا به عبارت دیگر اگر مبنای محقق خراسانی در نظر گرفته شود که اراده با طلب و بعث متحـد است. معنـای اراده بشـود طلب و بعث. اگر این حرف را بگـوییم، حرفی است که گفته می شـود و شـنیده می شود منتهـا یـک مغـالطه است. اراده اگر به معنای طلب و بعث شـد، دیگر آن اراده تکوینیه نیست، آثار اراده تکوینیه این جا مترتب نمی شود که با اصول و مبانی فلسفی اراده تکوینیه باشد و از آثارش عدم تفکیک مراد از اراده باشد، آن آثار مخصوص اراده تکوینیه است، اگر این حرف را بگوییم و بگوییم اراده با طلب یکی است، این یک جعل اصـطلاح جدیـدی باشد و لا نضایق، اما این اراده، اراده به معنای اراده تکوینیه نیست و آن آثار آن جا مترتب نمی شود و قیاس مع الفارق است و یک مغالطه بیش نیست. و آن مغالطه این است که از اسم استفاده کنیم و در حالی که منظور از اسم آن جا چیزی باشد و این جا چیز دیگر بلکه می فرمایـد که این حرف بهـترین و آخرین است، بلکه اراده ای که اسم آن را بگـذاریم اراده به معنـای طلب و بعث، می شود یک اعتبار شـرعی که به ید من بیده الاعتبار است و اعتبار محض است. این اعتبار محض بسـیار دارای وسـعت و دارای سـعه و سماح است. به امر حالی تعلق می گیرد و به امر استقبالی تعلق می گیرد حتی می توانیم بگوییم که در اراده به معنای اعتبار می شود گفت که اراده و مراد هر دو می توانـد اسـتقبالی باشـند مثل وصیت تملیکیه که در وصیت تملیکیه، یک مقدماتی فراهم شـده ولیکن پس از تحقـق شـرائط، اصـل وصـیت یـا اراده محقق می شود و مراد و تملیـک و ملیکت هم پس از آن در آینـده محقـق می شـود. اراده و مراد هر دو امر اسـتقبالی می تواننـد باشـند مثـل وصـیت تملیکیـه. بنـابراین پس از که گفـتیم اراده در شرعیات به معنای اعتبار محض است، دیگر تعلق اش به امر حالی و اسـتقبالی که فرقی نـدارد بلکه گفتیم که می توانـد اراده و مراد هر دو استقبالی باشد. در نتیجه اشکال تفکیک اراده از مراد، اساسا بی بنیاد است.

ص: ۳۱۲

امام خمینی می فرماید: قانون عدم تفکیک اراده از مراد دلیل نداریم بلکه دلیل بر تفکیک داریم

بعد از این، جواب آخر امام خمینی (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: اصلا این قانون به عنوان قانون عدم تفکیک اراده از مراد، اساس ندارد، دلیل ندارد. یک حرفی است که گفته شده است. دلیل که ندارد بلکه دلیل داریم بر تفکیک اراده از مراد. خدای متعال اراده کرده است «یاءیها الذین آمنوا اتقوا الله» متعلق اراده خدا تقوای الهی است و این مراد از اراده قابل تفکیک است بالوجدان. بنابراین ایشان می فرماید: مطلبی را که به عنوان اصل موضوعی تلقی کرده اند، اصل ندارد. لذا اشکال از اساس وارد نیست. در نتیجه رسیدیم به این حقیقت و آن این که بر فرض التزام به وجوب واجب معلق، اشکال تفکیک اراده از مراد، از اساس وارد نیست.

اشکال دیگر

پس از که این اشکال وارد نبود، اشکال دیگری مطرح می شود و آن این است که قول به واجب معلق موجب تکلیف به غیر مقدور می شود.

اشکال دوم در واجب معلق که تکلیف به غیر مقدور است ۹۲/۱۰/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اشکال دوم در واجب معلق که تکلیف به غیر مقدور است

اشکال دوم در وجوب معلق تکلیف به غیر مقدور است

این اشکال به این صورت است که گفته می شود اگر قائل به وجوب معلق بشویم، مکلف به یعنی واجب مقید به قید غیر مقدور است که عبارت است از قید زمان. تحصیل زمان برای انسان، امر غیر مقدور است و تکلیف که وجوب باشد، اگر تعلق بگیرد به متعلقی که آن متعلق مقید به قید غیر مقدور است، نتیجه این می شود که تکلیف به غیر مقدور صورت گرفته است و تکلیف به غیر مقدور از محالات اولیه فقهی و کلامی است و عقلاـ و نقلاـ درست نیست. عقلاـ از جهت دلیل قطعی عقلی کلامی و نقلا هم به ضرورت فقه، قدرت شرط تکلیف است.

۱- مناهج الوصول، امام خمینی، جلد ۱، صفحه ۳۶۰.

جواب محقق خراسانی که قدرت شرط تکلیف نیست، در مقام عمل برای مکلف شرط است

محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه از این اشکال، جوابی داده است که کاملاـ درست و متین است و آن این است که می فرماید: قدرت و عدم قدرت که شرط تکلیف و عدم تکلیف است، باید توجه بکنیم که قدرت شرط عمل است نه شرط

تکلیف. در تکلیف که انشاء شرعی باشد که مفاد آن وجوب و تکلیف است، قدرت شرط نیست. قدرت فقط در عمل شرط است. پس از که تکلیف انشاء شد، مکلف در مقام اتیان ماموربه باید قدرت بر اتیان عمل داشته باشد و این واقعیت مسئله است و این که گفته می شود در تکلیف قدرت شرط است، تسامحی است و در واقع برای مکلف به قدرت شرط است نه برای تکلیف.

جواب سید الاستاد که قدرت معتبر در ظرف انجام عمل است

سیدنا الاستاد (۱) قدس الله نفسه الزکیه این اشکال را جواب می دهد که تقریبا جواب ایشان مسانخ با جواب محقق خراسانی است، می فرماید: قدرت که اعتبار شده است، قدرت معتبره فقط در ظرف عمل اعتبار شده است. زمانی که عمل فرامی رسد که ظرف می شود ظرف انجام عمل، قدرت آن جا اعتبار شده است و اما قبل از آن مکلف ممکن است اصلا قدرت نداشته باشد که قضایای حقیقیه از این قبیل است که در زمان جعل تکلیف، مکلف قدرت ندارد اما تکلیف جعل شده است. در زمان جعل تکلیف، مکلف قادر باشد یا قادر نباشد، محل بحث نیست. برای این که ایجاد عمل در خارج ارتباط تنگاتنگ با قدرت دارد نه تکلیف که وظیفه شارع است. وظیفه مکلف که ایجاد مکلف به است، مربوط به قدرت اوست.

۱- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۲، صفحه ۱۸۰.

سوال: آیا شارع غیر مقدور جعل می کند؟

جواب: شارع غیر مقدور جعل نکرده، شارع تکلیف جعل می کند و فقط جعل تکلیف است و می گوید واجب است همان لحظه که شارع وجوب را جعل می کند که مکلف بلافاصله تکلیف را انجام نمی دهد. مکلف را که می خواهد تکلیف را انجام بدهد، در حال انجام تکلیف باید قدرت داشته باشد. قبل از قدرت داشتن او، اثری ندارد.

سوال: می توان گفت که غیر مقدور فعلی؟

جواب: گفتن غیر مقدور فعلی مونه ندارد. منتها تکلیف باید تعلق بگیرد به مقدور که این یک حقیقت غیر قابل انکار است. اشکال این بود که آن عملی که تکلیف به او تعلق گرفته مقدور نیست چون شرط آن شرط زمان است و زمان در اختیار مکلف نیست. جوابش را گفتید که قدرت شرط متعلق است نه شرط تکلیف، شرط عمل است نه شرط تکلیف. این که می گوییم در تکلیف، قدرت شرط است، مسامحه است چون برای مکلف به قدرت شرط است نه برای تکلیف. تکلیف ارتباط به قدرت در عمل ندارد. مکلف به در عمل ارتباط به قدرت دارد و تکلیف انشاء وجوب است و انشاء وجوب از سوی شارع ارتباط واقعی و خارجی با قدرت مکلف ندارد آن چه که ارتباط واقعی با قدرت مکلف دارد، عمل و مکلف به است. پس از آن محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: تا این جا این اشکالات بر واجب معلق وارد نبود، آن گاه می فرماید: بنابر قول به واجب معلق، می توانیم بگوییم که این واجب معلق قلمرو گسترده تری دارد.

تعمیم واجب معلق

به این معنا که واجب معلق منحصر به آن واجبی نیست که مقید به قید غیر مقدور باشد بلکه می تواند واجب معلق مقید باشد به قید مقدور. ماهیت واجب معلق، تعلیق به امر مستقبل است اعم از این که آن امر مستقبل مقدور باشد یا غیر مقدور. ماهیت هر دو صورت را شامل می شود که چه مقدور و غیر مقدور باشد. غیر مقدور را فهمیدیم که مقید به زمان باشد اما مقید به مقدور مثل تعلیق وجوب حج نسبت به استطاعت، این مطلب درستی است و تا این جا هیچ مشکلی وجود ندارد.

نتیجه بحث محقق خراسانی و صاحب فصول

پس از آن که فرمایش صاحب فصول را شرح داد، نتیجه بحث بحث محقق خراسانی با صاحب فصول این شد که واجب معلق را ملتزم نمی شویم بلکه واجب معلق همان واجب مشروط است و واجب مشروط هم براساس تعریف مشهور، قید به وجوب برمی گردد و وجوب فعلی نیست. بنابراین وجوب که فعلی نبود، بحث مقدمه واجب زمینه ندارد. چون ملاک وجوب ذی المقدمه باید فعلی باشد تا از آن وجوب ذی المقدمه ی فعلی، ما وجوب برای مقدمه به دست بیاوریم. بعد ایشان یک استدراکی می کند، می فرماید: «نعم بناء علی الشرط المتاخر یمکن»، می فرماید: اگر ما بنا را بر شرط متاخر بگذاریم و بگوییم که در واجب معلق که شرطی وجود دارد و آن شرط تحقق آن در استقبال و آینده است، به جهت آن استقبالی بودن شرط، واجب معلق به وجود می آید و بگوییم آن شرط، شرط متاخر است و واجب مشروط است منتها مشروط به شرط متاخر است.

فرق واجب معلق و واجب مشروط

و در بحث شرط متاخر بنای محقق خراسانی این شد که وجود تصوری شرط، شرط عمل است و وجود تصوری فعلی است. تنظیر آن علت غائیه بود که گفتیم علت غائیه تصور آن تاثیرگذار است هرچند واقعیت آن در مستقبل است. مثلاـ مدرس درست می کنید علت غائیه آن تدریس است و تصور این علت غائی برای شما تاثیرگذار است که در فلسفه می گفتید که علت غائی برمی گردد به علت فاعلی. رمز آن این است که تصور علت غائی می شود علت فاعلی. بنابراین تصور شرط متاخر می شود شرط، می فرماید: در این صورت وجوب فعلی می شود با این یک فرق بین این مشروط به شرط متاخر و بین واجب معلق که در واجب معلق شرط و قید متعلق است به واجب و در واجب مشروط قید متعلق است به خود وجوب و بعد از که تصورش فعلی شد، وجوب هم می شود فعلی. براساس شرط متاخر، وجوب فعلی می شود و وجوب ذی المقدمه که فعلی شد، بحث مقدمه هم زمینه پیدا می کند.

بحث مقدمه در مقدمه وجودیه است با سه شرط

پس از این می فرماید: این بحث مقدمه را باید در نظر بگیریم که وجوب مقدمه اختصاص دارد به مقدمه وجودیه که این را گفته بودیم و سه شرط را الان اضافه می کند که تقریبا روح مطلب همان مطلب است که قبلا گفتیم که مقدمه باید مقدمه وجودیه باشد. می فرماید: بحث از مقدمه به میان می آید به سه شرط: ۱. شرط واجب، شرط وجوب نباشد. قاعده کلی: استادنا العلامه شیخ صدرا باکویی قدس الله نفسه الزکیه می فرمودند قانون کلی ما این است که هر چیزی که شرط وجوب است، شرط واجب هم است و هر چیزی که شرط واجب است، شرط وجوب نیست که اعم و اخص مطلق است. این جا براساس همان قاعده می فرماید: به شرط این که مقدمه از قبیل شرط واجب، شرط وجوب نباشد مثل استطاعت که شرط واجب است و شرط وجوب هم است، این گونه مقدمه بحث ندارد. ۲. شرط، عنوان تکلیف نباشد. چون گاهی خود شرط موضوع می شود و عنوان می شود و بعد از که عنوان را دقت کنیم آن عنوان می شود موضوع حکم مثل «ان سافرت فقصر» که شرط سفر که سفر عنوان شده است و عنوان می شود موضوع حکم که مسافر موضوع حکم قصر صوم و صلاه است. در این صورت هم بحث مقدمه که سفر باشد، به میان نمی آید. ۳. شرط مفروض الوجود قرار نداشته باشد مثل این که بگوییم «اذا استطعت فحجّ» که بر فرضی که استطاعت حاصل کردی، حج انجام بده که استطاعت شد مفروض. این سه شرط را باید در نظر بگیریم که در صورت هر یکی از این سه شرط، بحث از مقدمه واجب معنی و مفهوم ندارد. چون طلب حاصل می شود و در هر سه صورت دیگر نیاز ندارد که شرط وجوب بود و تا حاصل نشده، وجوبی نیست و حاصل بشود و وجوب بیاید و طلب کنید، طلب حاصل است. تا سفر نباشد، حکم نمی آید و سفر که آمد، بحث کنید تحصیل حاصل می شود. تا استطاعت مفروض محقق نشود، حکم صادر نمی شود و وقتی که محقق شود و طلب کنید، طلب حاصل است.

ص: ۳۱۷

فرق مفروض الوجود با مشروط چیست

سوال: مفروض با مشروط چه فرقی می کند؟

جواب: در اصطلاح فقه و اصول، تعبیری داریم به عنوان مفروض الوجود که در قضایای حقیقیه مطرح است که می گوید اگر در جبهه بود، باید دفاع کند، که این مفروض الوجود است. مفروض الوجود یعنی آن شرط را برفرضی می گوییم. و اما مشروط معنایش این است که عملی را به یک شرطی موکول می کنید و فرض وجودش را در نظر نمی گیریم. می گوییم «اذا رأیت عالما یجب علیک الاکرام» که به عنوان قضیه خارجیه می شود. مفروض الوجود با مشروط فرق آن فرق بین قضیه خارجیه و قضیه حقیقیه است. پس از اتمام این مطلب، باید توجهی بکنیم که صاحب نظران دیگر درباره این مطلب و بحث مقدمه واجب در صورتی که شرط استقبالی باشد، چه توجیهی دارند.

محقق نائینی می فرماید: اشکال به واجب معلق زمینه ندارد چون انشاء فعلی است و منشأ همیشه استقبالی

محقق نائینی (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: اولا باید توجه کنید که بحث امکان و امتناع واجب معلق اختصاص دارد به قضایای خارجیه که نسبت به قضایای خارجیه بحث امکان و امتناع واجب معلق زمینه دارد که می شود انشاء از منشأ جدا باشد و وجوب از واجب جدا باشد یا نباشد، بحث در همان محور است. اما در مورد قضایای حقیقیه جایی برای بحث و اشکال وجود ندارد برای این که در قضایای حقیقیه همیشه انشاء از منشأ فاصله دارد. انشاء فعلی است و منشأ همیشه استقبالی است. در این جا بحث واجب معلق یا اشکالی که درباره قول به واجب معلق بود، زمینه ندارد چون همیشه فاصله است. در انشاءات حقیقیه که مثالش را زدیم، به طور واضح معلوم است که انشاء از اصل عمل فاصله دارد. انشاء می شود حکم مفروض الوجود که بر فرضی که شرط محقق بشود، باید این کار انجام بشود. این انشائی است درست و فعلی و منشأ استقبالی است. اما انشاء فعلی است و حکم منشأ حکم انشائی است و حکم فعلی نیست. حکمی که الان انشاء می شود، این حکم انشائی است و در سطح انشاء و جعل است اما فعلیت ندارد. فعلیت آن منوط است به تحقق شرط آن در آینده. بنابراین وجوب در قضایای حقیقیه فعلی نیست و مقدمه واجب هم زمینه ندارد. این ماحصل فرمایش بحث مفصل ایشان بود.

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۱، صفحه ۱۴۱.

سید الاستاد: شرط متاخر بما هو متاخر قابل جعل و اعتبار است

اما سیدنا الاستاد (1) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: روی اسم واجب معلق ما بحث نداریم اما معلقی نیست بلکه مشروط است و مشروط به شرط متاخر، امر ممکنی است. بحث ما مربوط است به انشاءات و جعلیات اعتباریه که فقط اعتبار محض است. این اعتبار می تواند شرطی را فعلا و حالیا در نظر بگیرد و جعل کند و این اعتبار می تواند شرطی را در آینده جعل و اعتبار کند. بنابراین شرط متاخر به عنوان شرط متاخر نه به عنوان تصور آن که مبنای محقق خراسانی بشود، شرط متاخر بما هو شرط متاخر امکان اعتبار دارد و قابل جعل و اعتبار است و پس از که قابل جعل و اعتبار بود همین فعلا، وجوب می شود فعلی و بحث مقدمه واجب در واجب مشروط به شرط متاخر قطعا زمینه دارد منتها ما می گوییم واجب مشروط به شرط متاخر که اسم آن را صاحب فصول می گوید واجب معلق. بنابراین بدون هیچ اشکال شرط متاخر امکان اعتبار دارد. لذا گفته می شود هم محقق خراسانی و هم سیدنا الاستاد که در جهت تفصی و فرار از اشکال ایجاد فاصله بین وجوب و واجب، نیازی به التزام به واجب معلق نیست بلکه از طریق تصور واجب مشروط به شرط متاخر قضیه حل است و هیچ اشکالی پیش نمی آید. بنابراین هم واجب معلق قضیه اش معلوم شد و هم بحث مقدمه واجب زمینه پیدا کرد. بنابراین مقام ثبوت بحث کامل شد اما در مقام اثبات باید به دلیل بنگریم که اگر دلیلی داشتیم دال بر وجوب مقدمه فهو، و الا باید از طریق حکم عقل وارد بشویم.

۱- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۲، صفحه ۱۷۵.

توضیح تکمیلی درباره واجب معلق ۹۲/۱۰/۱۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: توضیح تکمیلی درباره واجب معلق

توضیح تکمیلی درباره واجب معلق

بعد از شرح و بررسی معنای واجب معلق و بعد از التزام به شرط متاخر نتیجه این شد که درباره مقدمه واجبی که مشروط به شرط متاخر باشد، بحث از وجوب مقدمه زمینه خواهد داشت و درباره وجوب مقدمه باید بحث شود. پس از رسیدن به این نتیجه که اشکال واجب معلق به وسیله التزام به واجب مشروط به شرط متاخر حل می شود، محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: مناط وجوب مقدمه، وجوب فعلی ذو المقدمه است. اگر ذو المقدمه وجوب فعلی داشته باشد، برای مقدمه امکان ترشح وجود دارد که از ذو المقدمه وجوب ترشح کند به مقدمه. پس به عنوان میزان بحث درباره فعلیت وجوب ذی المقدمه باید توجه کرد. و در واجب غیر مشروط یا مشروط به شرط مقارن و متقدم که بحثی نیست اما در واجب مشروط به شرط متاخر هم گفته شد که می تواند وجوب فعلی باشد و بحث مقدمه واجب هم زمینه داشته باشد.

مقدمه مفوته باعث شده به التزام به واجب معلق

پس از که این مطلب گفته شد، می فرماید: بحث از وجوب مقدمه مفوته که این بحث در حقیقت باعث شده است برای التزام به واجب معلق. مقدمه مفوته عبارت است از مقدمه ای که اگر پیشاپیش انجام نشود، وقت عمل فوت می شود. اگر به روز عرفه در آن موقف نرویم، واجب فوت می شود. از یک سو مقدمه مفوته واجب است چون عقل به وضوح حکم می کند که اگر آن مقدمه را انجام ندهیم، واجب فوت می شود و تفویت ملاک است و علم حاصل می شود که مکلف به غرض مولی صدمه وارد کرده است. از سوی دیگر وجوب فعلی است، این وجوب مقدمه را باید از کجا بیاوریم؟ ملتزم می شویم به واجب معلق.

ص: ۳۲۰

وجوب مقدمه مفوته هم از باب ملازمه و هم از باب حکم عقل مستقل قابل بحث است

پس از که مسئله بررسی شد، می گوییم مقدمه مفوته واجب است. اولا وجوب آن برگرفته از وجوب ذی المقدمه است. چون ذی المقدمه را گفتیم براساس التزام به واجب مشروط به شرط متاخر، وجوب می شود فعلی و از وجوب فعلی می توانیم مقدمه را استفاده کنیم. و ثانیا حکم عقل مستقل در اختیار ماست که می گوید اگر مکلف مبادرت نکند به انجام مقدمه، باعث تفویت ملاک می شود. ملاک، غرض مولی است، اگر مکلف و عبد علم داشته باشد به غرض مولی، حفظ غرض مولی واجب است هرچند امر نداشته باشد. مثلا اگر کسی بداند که فرزند مولای عرفی یا مولای شرعی در معرض خطر قرار گرفت ولی مولی دستور به حفظ نداده اما می دانیم غرض مولی این است، عقل مستقل حکم می کند که حفظ غرض مولی بشود.

اگر در آن موقع کسی اقدام نکند، تفویت غرض مولی است و تفویت ملاک شده است. بدانیم غرض مولی، ملاک حکم است. بنابراین مقدمه مفوته که حفظ آن واجب است، از باب حفظ ملاک و حذرا عن تفویت ملاک. تا به این جا مطلب از دید محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه کامل شد و مناط هم بیان شد و برای دومین بار، تاکید هم شد که مقدمه مفوته در محدوده بحث است و التزام به وجوب مقدمه مفوته هم از باب ملازمه بین وجوبین و هم از باب حکم عقل مستقل قابل اثبات خواهد بود.

ص: ۳۲۱

سید الاستاد می فرماید: اشکال بر مقدمه مفوته قابل حل است

سیدنا الاستاد (۱) قـدس الله نفسه الزکیه می فرمایـد: اشـکال وارد بر مقدمه مفوته را که طرح کرده اند، قابل حل است از طرق مختلف. اولاـ ممکن است ما ملتزم بشویم به وجوب نفسـی للغیر یعنی برای مقـدمه. که بـدانیم این مقـدمه ای که الان تحفظ بر آن، ارتباط دارد با تحفظ بر اصل واجب. مثلا تهیه مقـدمات سـفر برای حـج که الان اگر ما این را تدارک نبینیم، موجب فوت اصل عمل واجب می شود که مناسک باشد. بنابراین ما الان باید این ها را انجام بدهیم لمصـلحه، مصلحتی که برای خود عمل است که مناسک باشد. خود این مقدمه مصـلحت ذاتی ندارد ولیکن دارای مصـلحت للغیر است. و بعد می شود مصلحت للغیر باعث وجوب خود این مقدمه ولی این مقدمه واجب شده است للغیر نه بالغیر که اگر بالغیر بود، می شد وجوب غیری. الان که للغیر است، مصـلحت از غیر گرفته شـده است اما وجوب آن می تواند نفسـی باشد. و این بحث در مقام ثبوت است اما در مقام اثبـات نیـاز به دلیـل داریم. بنـابراین در مقـام ثبـوت ممکن است بگـوییم که وجوب فعلی نیست و بعـد از تحقق شـرائط است، وجوب از خود واجب ترشـح نمی کنـد چون مقیـد به قیـدی است خـارج از اختیار و زمان اسـتقبالی است اما با این وصف می توانیم بگوییم که وجوب مقـدمه فعلاـ قابـل التزام است از باب وجوب نفسـی. خود مقـدمه واجب است و وجوب آن را از ذی المقدمه نگرفته است منتها مصـلحت آن ارتباط دارد به خود ذی المقدمه. بنابراین با التزام به عدم وجوب ذی المقدمه می توان ملتزم شـد به وجوب مقدمه از باب وجوب نفسـی که ذو مصـلحه للغیر باشد. وجوب آن للغیر است از جهت مصـلحت نه بالغیر که به واسـطه وجوب ذی المقـدمه این وجوب نیامـده است. این اولا و ثانیا می توانیم بگوییم که حکم عقل از باب حکم عقل عملی در این جا ثابت و پابرجاست و حاکم است.

۱- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۲، صفحه ۱۸۱.

فرق حکم عقل نظری و حکم عقل عملی

- حکم عقـل نظری مربوط می شود به براهین عقلیه و مواد ثلاث و امکان و امتناع و وجوب و حکم عقل عملی مربوط است یا ملاـک آن تحسـین و تقبیـح عقلی است که این دو تـا نوع حکم عقل را می توانیم عنوان دیگری بـدهیم که حکم عقل نظری، حکم عقلی فلسـفی است و حکم عقـل عملی، حکم عقل کلامی است. - از باب حکم عقل عملی قبیـح است که آدم خودش را عاجز کنـد از اطاعت و مسـتحسن است که آدم خودش را آماده نگه دارد برای اطاعت. بنابراین مقدمه مفوته که در حقیقت آمادگی برای امتثال است، یک امر مستحسـنی است. و اقدام نکردن و ترک این مقدمه که موجب ترک عمل و مخالفت عمل می شود، قبیح است. بنابراین از باب تحسـین و تقبیح یا از باب حکم عقل عملی هم می شود ملتزم شد به وجوب مقدمه مفوته. یـک سوال و جواب: گفته بودیم که بحث وجوب مقـدمه اختصاص دارد به بحث از وجوب شـرعی ترشـحی اما وجوب عقلی آن جای بحث نیست. هر عاقلی بالضـروره می دانـد که انجام ذی المقـدمه بدون مقدمه امکان ندارد. در آن جا بحث نداریم و بی هیچ تردیدی مقدمه یعنی مقدمه موصله اما مقدمات بعیده که از معدات باشد، امکان جابه جایی دارد و می تواند جایگزین بشود اما مقدمه موصله که فقط آن مقدمه است و وصل به ذو المقدمه است، وجوب آن جزء ضروری عقل است.

ص: ۳۲۳

نکته: آیا مقدمه مفوته وجوب دارد یا نه؟

حالا- در این جا چرا حکم عقل را آورده اند هم محقق خراسانی و سید الاستاد؟ نکته این است که در این جا درباره مقدمه مفوته بحث می شود. وجوب مقدمه مفوته در هر صورت محل بحث است که آیا وجوبی دارد یا اصلا وجوب ندارد چون مقدمه مفوته، مقدمه موصله نیست. یک مقدمه ای از راه دور منتها در آخر منجر می شود به انجام ذی المقدمه یا تفویت. چون بحث از وجوب مقدمه مفوته است که آیا مقدمه مفوته واجب است یا واجب نیست، در جهت اثبات وجوب آن از حکم عقل هم استفاده بکنیم اشکالی ندارد.

سید الاستاد می فرماید: راه حل اشکال مقدمه مفوته منحصر به واجب معلق نیست که صاحب فصول فرمود

سید الاستاد می فرماید: راه حل اشکال نسبت به مقدمه مفوته می تواند التزام به وجوب نفسی و می تواند از طریق حکم عقل عملی مسئله را حل کنیم و می توانیم از طریق شرط متاخر که بیان شد ولی از طریق التزام به واجب معلق هم می شود حل کرد لکن طریق منحصر نیست. تنها راه حل برای حل مشکل، راهی نیست که صاحب فصول فرموده است که راه حل نسبت به التزام درباره وجوب مقدمه مفوته، تصویر واجب معلق است. این تنها نیست بلکه چند تا راه دارد و واجب معلق هم یکی از آن راه هاست.

دو آیه سوره آل عمران و بقره، ظهور در واجب معلق دارند

ص: ۳۲۴

برای این که بعضـی از نصوص ظهور دارد در واجب معلق از جمله وجوب حج و وجوب صوم، «و لله علی الناس حج البیت من استطاع الیه سبیلا» (۱) قضـیه بیان در شـکل قضـیه حقیقیه است و مفروض الوجود. هر وقتی که استطاعت محقق بشود، وجوب خواهـد آمـد. می فرماید: این بیان ظهور دارد در این که این واجب که حج و مناسک حج است، واجب معلق است به این معنا که واجب اسـتقبالی است و در موقع فرا رسـیدن ایـام حـج و وجوب فعلی است. پس از آن که اسـتطاعت محقق شـد، «لله علی الناس حج البیت من اسـتطاع»، این« لله علی الناس» انشاء حکم وجوبی است و وجوب شد فعلی و وجوب فعلی بعد از استطاعت و استطاعت شرط وجوب است. و واجب، «حج البیت» است که مناسک است و در آینده است. پس از استطاعت، وجوب فعلی است و انجام مناسک، واجب اسـتقبالی است. این ظهور دارد در صـیاغت و ساخت واجب معلق. هیچ اشـکالی ندارد و ما منکر واجب معلق نیستیم تا این جا به مشکل روبرو بشویم.

(«رب اشـرح لی صـدری» یک دعایی است فوق العاده مهم. اولا یادمان نرود که دعاهایی که در آیات قران است، دارای یک عالم معناست. از جمله «رب اشـرح لی صدری و یسـر لی امری». این دعا هم برای حضرت موسی است. آن گاه که با فرعون و آن همه مشـکلات روبرو می شود که در آن دنیا و شـرائط ظاهری باید بگوید خدا مرا نیرو بده، مرا قدرت و سـپاه عظیم بده و مرا توان بده تا فرعون را از بین ببرم. در آن شـرائط می گوید «رب اشـرح لی صدری». در آن شرائط که شرح صدر باشد، می شود احدی الحسـنیین، فرعون را از بین می بریم یکی از حسـنیین و ما را از بین ببرد در راه خدا شـرح صدر داریم. شـرح صدر در عمل به چه معناست؟ شـرح صـدر در عمل به این معناست که فقط آدم خود و خوبی برای خود و شخصـیت منحصـرا برای خود قائل نباشد. معیار شـرح صدر این است که آدم برای دیگران هم خوبی و خوشـی و برای دیگران هم شخصیت قائل باشد. که ارباب تربیت و سـلوک گفته اند که شاخصه شخصـیت داشتن انسان این است که برای دیگران شخصیت قائل باشید. و بعد که شـرح صدر آمد، ذهن وسـعت پیدا می کند و حرف خودتان را هم حرف خوب می دانید و برای دیگران هم این امکان را قبـول داریـد کـه آن هـا هـم حرف خـوب دارنـد پس خـودگرایی از بین می رود. یکی از عـواملی که آرامش و در عین حـال موفقیت برای انسان می آورد و حالت روحانیت می دهد که فرق است بین حالت روحانیت و حالت سـلطنت. حالت سلطنتی و حکـامی فقـط خودش را می بینـد و غیر از خود و خود گرایی چیز دیگری برایش ارزش نـدارد اما درباره حالت روحانی برای خودش انسان هم ارزش قائل است. البته تصوف نیست، بعضـی ها برای خودش هم هیچ چیزی قائل نیست، نه، «اما بنعمه ربک فحـدث»، خـدا برایتان ذهن داده الحمـد لله خدا داده. این دیگر صوفی گری می شود که خودش را از کلب هم پست تر بداند. چیزی که خـدا داده به عنـوان نعمت خـدا برای خـود و برای دیگران هم ارزش قـائلیم. حرفی مـا داریم و دیگران هم دارنـد. با شرح صدر حالت روحانی می شود یعنی با رنگ و بوی ولایی برگرفته از ولایت امیرالمومنین که این می شود شرح صدر.)

۱- سوره آل عمران، آیه۹۷.

سیـد الخویی می گوید که این جا که آیه قرآن ظهور دارد در صـیاغت واجب معلق، ما منکر نیستیم. و همین طور درباره صوم ماه رمضان، «من شـهد منکم الشـهر فلیصمه» (۱) ، می فرمایـد: منظور از شـهود یـا حضور است در برابر سـفر و یـا رویت هلال است. در صورت رویت هلال و حضور بایـد روزه بگیرد. این که مسافر شـد و حاضـر شـد یا رویت هلال داشت، وجوب فعلی است امـا واجب بعـدا می آیـد. یـک روز بعـد یـا اگر سـفر باشـد، ممکن است دو روز بعـدی. بنـابراین وجـوب فعلی و واجب اسـتقبالی است و اشـکالی ندارد. این جا که ظهور آیه قرآن واجب معلق است، ما ملتزم می شویم به واجب معلق. بنابراین التزام به واجب معلق، اشکال ندارد بلکه در مواردی از سوی نصوص شکل واجب معلق ترسیم شده است که واجب معلق هم است و دارای واقعیت است و بـا داشـتن واجب معلـق، اشـکال بر وجـوب مقـدمه مفـوته وارد نیست. امـا می فرمایـد: در مـوارد وجوب صلوات خمس می بینیم که بیان از قبیل واجب معلق نیست که در روایت آمـده است «اذا دخل الوقت وجب الطهور و الصـلاه» (۲) ، در ایـن جـا می بینیـم کـه واجب از قبیـل واجب معلـق نیست و واجب اسـتقبالی نیست و واجب هم فعلی است. وجـوب و واجب هر دو در یـک «آن» است. وجـوب که بیایـد، همـان وجـوب متعلق به همـان واجب هم است، و واجب حـالت منتظره و اسـتقبالی نیست. این طهور و صـلاه کنار هم گذاشـتن یعنی وجوب و واجب هر دو فعلی است. بنابراین طهور که مقـدمه است، هم واجب است در بعـد از دخول وقت و صـلاه که ذی المقدمه است، وجوب آن فعلی است بعد از دخول وقت. این را به این جهت بیـان فرمودنـد که مـا متوجه باشـیم که نصوص نحوه بیـان آن فرق می کنـد، گاهی به نحو واجب معلق بیان می شود که وجوب فعلی و واجب استقبالی و گاهی هم به نحو واجب مطلق یا مشروط به شرط مقارن مثل «اذا دخل الوقت وجب الطهور و الصـلاه» که واجب و وجوب فعلی است. در هر صورت، این نتیجه را می گیریم که اشـکال مربوط به مقدمه مفوته حل است و راه حل آن منحصـر به التزام به واجب معلق نیست، هرچنـد التزام به واجب معلق یکی از راه حل ها می توانـد باشـد چنانچه در بعضی از نصوص، بعضی از واجبات در شکل واجب معلق انشاء شده است.

۱- سوره بقره، آیه۱۸۵.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۱، باب ۴ از ابواب وضو، روایت ۱، ط اسلامیه.

رأی محقق نائینی نسبت به واجب معلق ۹۲/۱۰/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: رأی محقق نائینی نسبت به واجب معلق

رأی و نظر محقق نائینی نسبت به واجب معلق

محقق نائینی (۱) قدس الله نفسه الزکیه در کتاب اجود التقریرات واجب معلق و بحث وجوب مقدمه مفوته و مسائل مربوط به آن را بحث می کند که به طور خلاصه، کلیات نظر شریف آن محقق این است که می فرماید: التزام به واجب معلق اساس ندارد که واجب به عنوان واجب معلق با تعریف صاحب فصول ناممکن است. برای این که شرطی که برای واجب به عنوان زمان در مستقبل وجود دارد، واجب تحقق آن در همان ظرف زمانی است که شرط از قیود موضوع است. موضوع در همان مستقبل محقق می شود و حکم بعد از موضوع می آید. تحقق حکم قبل از موضوع مثل تحقق مسبب قبل از سبب است و مثل تحقق معلول قبل از علت است و محال و خلف است. عدم التزام به واجب معلق به جهت انفکاک اراده از مراد یا به جهت تکلیف به غیر مقدور نیست که گفته می شود بلکه به جهت خلف است. حکم یعنی وجوب و موضوع یعنی واجب به ضمیمه آن شرط استقبالی. تا آن شرط که قید موضوع است با خود موضوع محقق نشود یا سبب محقق نشود، مسبب محقق نمی شود. موضوع و حکم بسان علت و معلول و به نحو سبب و مسبب است و امکان ندارد.

ص: ۳۲۷

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۱، صفحه ۱۴۱ تا ۱۵۶.

اشکال و جواب

اما اشکال و جوابی را مطرح می کند، می فرماید: اگر اشکال شود که تدریجیات را چگونه تصویر می کنید؟ وجوب و واجب در تدریجیات به نحو واجب معلق است که وجوب فعلی است و واجب استقبالی، مثلاً درباره روزه که اول صبح که روزه را قصد می کنید و وقت روزه که فرا می رسد، آن جزء اخیر روزه که نزدیک غروب آفتاب باشد همان الان بر شما واجب است یا نماز در وقت موسع که اول وقت نماز واجب است همان لحظه که اول وقت نماز واجب است و نماز هنوز نخوانده اید، همان اول وقت نماز در آخر وقت هم واجب است و وجوبش است. وجوب نماز در آن آخر وقت هم در اول وقت است به شرط این که بقاء شرائط واجب در آن جزء اخیر به عنوان شرط متاخر باشد. اگر تا آخرین لحظه روز رمضان و تا آخرین وقت ادای نماز، شرط واجب باقی بود که شرط واجب این است که از تکلیف بیرون نرفته باشد و آدم انجام نداده باشد، تا آن لحظه آخر که شرائط وجوب که باقی باشد، آن جزء اخیر واجب است. شما در اول وقت می دانید که وجوبی که مربوط است به جزء اخیر محقق است اما آن وجوب جزء اخیر مشروط است به شرط متاخر که شرط متاخر بقاء شرائط وجوب است. بقاء شرائط وجوب این بود که در دائره تکلیف باقی باشید و تکلیف را انجام نداده باشید. بقاء شرائط واجب، شرط متاخر است و خود وجوب فعلی است. الان آن جزء اخیر که انجام ندادید، وجوب دارد و وجوب آن همان الان است. و آن قسمت آخر

چند دقیقه مانده به افطار، الان واجب است و وجوب آن فعلی است و واجب، استقبالی مشروط به شرط متاخر است. در تدریجیات اشکال وارد است. پس شما که گفتید قبل از موضوع محقق نمی شود و شرط از قیود موضوع است، می بینیم که این جا شرط متاخر است و وجوب هم فعلی. اول روز بر شما وجوب این روز آمد تا آن آخر این وجوب آمد. وجوب نماز آمد برایتان از همین الان تا چهار رکعت مانده به آخر و وجوب فعلی شد. و آن جزء اخیر منوط است به بقاء شرائط واجب که آن بقاء شرائط واجب، شرط متاخر است. اما جواب، می فرماید: در تدریجیات ما شرط متاخری که شما فرض کردید بقاء شرائط واجب است، در حقیقت معنای آن را درک کرده ایم که معنای شرط متاخر در تدریجیات، انتزاع عنوان مقارن است. ما یک شرط مقارنی را می توانیم انتزاع کنیم که آن شرط مقارن یک عنوان است و آن عنوان عبارت است از تعقب. این وجوب فعلی است با یک شرط مقارن که عبارت است از تعقب با حفظ شرائط واجب. خود تعقب عنوان انتزاعی و شرط مقارن می شود. بنابراین شرط متاخری نیست. به ظاهر در دید ابتدایی شرط متاخر می نماید اما با دید تحقیقی، شرط مقارن است و همراه با همان اول وقت است. اول وقت، وجوب مستمر است با شرط مقارن که عبارت از تعقب یعنی پشت سر خودش ادامه بدهد وجود شرائط را. این تعقب برای اول وقت فعلی است و این وصف را دارد و تعقب می شود شرط فعلی و مقارن.

ص: ۳۲۸

سوال:

جواب: جوابی که ایشان می دهد این است که شرط متاخر در تدریجیات در بدو نظر شرط متاخر است که عبارت است از بقاء شرائط واجب تا آخر وقت و تا آن قسمت آخر هم بشود واجب و وجوب آن الآن بشود فعلی. اما اگر دقت بکنیم آن شرط متاخر، شرط مقارن است. چون منظور از بقاء، تعقب وجوب فعلی است یعنی وجوب فعلی، تعقب داشته باشد. تعقب یعنی پسوند ملحق با وجوب فعلی در اول وقت، این وجوب اول وقت دارای یک پسوند و یک تعقب است، وجوب آمد شامل یک روز کامل روزه شد، برای این که همان اولین مرحله وجوب، شرط دارد که شرط آن تعقب است. تعقب یعنی پسوند یا با وصف فعلی این که شرائط پشت سر آن ادامه دارد. ابقاء شرائط است. تعقب آن با شرائط یعنی با بقاء شرائط. با بقاء شرائط تمام ساعات این روزه و جزء اخیر این روز از روزه هم می شود واجب. و شرطی که الآن هست عبارت است از تعقب یعنی این اولین مرحله روزه که ساعت اول روز باشد، شرط همراه دارد که شرط همراه آن ادامه شرائط است. تعقب یعنی با وصف ادامه شرائط واجب و وصف ادامه شرائط همین الان در اول وقت فعلی است. پس اشکال این بود که شرط متاخر، بقاء شرائط است و وجوب فعلی متعلق بود که حتی جزء اخیر روز یا آن نماز چهار رکعت آخر و فعلا واجب است و در روزه هم آن آخر ساعت روزه هم الآن واجب است اما این وجوب فعلی، شرط متاخر دارد که آن بقاء شرائط واجب تا آن جاست. جوابش را دادیم که شرط متاخر به ظاهر شرط متاخر است ولی در حقیقت همان «آن» اول که وقت نماز رسید، همان اول وقت نماز بر شما واجب شد و در سراسر این وقت از اول وقت تا جزء آخر، این جزء اول که واجب شد با یک شرط که شرط ادامه شرائط وجوب است و این تعقب است. این شرط ادامه وجوب شرائط، تعقب این وجوب با شرط مقارن است.

ص: ۳۲۹

فرق شرط متاخر به نظر محقق خراسانی با شرط متاخر به نظر محقق نائینی چیست؟

سوال: تعقب با لحاظ مفهوم به چه معناست؟

جواب: ما توجیهی که درباره شرط متاخر داشتیم از دید محقق خراسانی و آن توجیه با توجیهی که محقق نائینی می فرماید، چه فرقی دارد؟ محقق خراسانی درباره شرط متاخر فرمودند که شرط متاخر را اشکال نکنید چون وجود واقعی شرط متاخر، شرط تکلیف نیست بلکه تصورش، شرط است. وجود چند قسم است: وجود واقعی و وجود تصوری. وجود تصوری شرط متاخر، الان محقق است و می شود این وجود تصور، شرط مقارن. پس ما وجود تصوری شرط متاخر را شرط حساب می کنیم که این فرمایش محقق خراسانی بود. اما محقق نائینی درباره این شرط متاخر، وجود تصوری شرط متاخر را در نظر نمی گیرد بلکه همین شرط متاخری که شما فکر می کنید که در واقع شرط متاخر است، این یک عنوان دارد و عنوان آن فعلی است که عنوان آن تعقب و ادامه است. ما الان در اول ساعت روز وجوب را داریم برای ساعت آخر روز با شرط مقارن که شرط مقارن، تعقب و تداوم شرائط واجب است. پس در حقیقت وجود تصوری، شرط متاخر نیست بلکه خود شرط متاخر در حقیقت این جا عبارت است از تعقب و یک عنوان انتزاعی.

سوال: چگونه این شرط ادامه پیدا می کند در حالی که ما آخر را نمی دانیم.

جواب: پس آن آخر در صورتی واجب است که این تداوم شرائط تا آن موقع باشد. این اشکال در تدریجیات می آید. مثلا در نماز ظهر، زمانی که ظرفیت دارد برای چهار رکعت که وجوب آن فعلی است و برای ساعت دوم هم وجود دارد و تا جزء آخر این جزء را دارد و این وجوب همین زمانی که شرائط عامه داشتید، وجوب برای همه آمد. اما به شرط این که شرائط واجب ادامه داشته باشد. بقاء شرائط، شرط متاخر است. جوابش این شد که بقاء شرائط، شرط متاخر نیست و در حقیقت این جا شرط مقارن داریم و آن تعقب است. که تعقب را می توانید بگویید تداوم شرائط و بگویید ادامه داشتن شرائط واجب. اگر ادامه داشته باشد به این نحو که از تکلیف بیرون نرفته باشد که جنون نیامده باشد یا اضطرار نیامده و انجام نشده، این ها بقاء شرائط است. همین الان اول وقت، وجوب که برای همه این اجزاء می آید تا جزء آخر، مشروط است به شرط مقارن و آن تداوم شرائط واجب.

سوال: همین عرفا تعلیق به حساب می آید.

جواب: تعلیق نیست و فعلی است منتها با شرط و معلق نیست. معلق این است که واجب استقبالی باشد و وجوب فعلی. اما می فرماید هر دو فعلی است و اشکالی که بود، دفع شد که تدریجیات هم شرطی که در نظر دارید که واجب مشروط است اما مشروط به شرط مقارن.

وجوب مقدمه در اشتراط و اطلاق تابع ذی المقدمه است

بعد از این می فرمایند: باید بدانیم که وجوب مقدمه در اطلاق و اشتراط تابع ذی المقدمه است. اگر ذی المقدمه مطلق بود، مقدمه آن مطلق می آید و اگر مشروط بود، مشروط می آید چون تبعیت کامل است. بعد از که این مطلب را فرمود، به مطلب دیگری تعرض می کند، می فرماید: درباره وجوب مقدمه گفته ایم که فقط مقدمه وجودیه محل بحث است نه مقدمه وجوبیه.

در شریعت مواردی از باب مقدمه وجوبیه آمده، چطور معالجه می شوند

و بعد می فرماید: در شریعت اسلام، مواردی داریم که این ها از باب مقدمه وجوبیه آمده است و این ها را چگونه معالجه کنیم. که مقدمات وجوبیه در چند مورد آمده است. -این مواردی که بحث از وجوب مقدمه وجوبیه به میان آمده به این معنا که مقدمات وجوبیه واجب هم قبل از تحقق واجب، واجب است. مقدمات وجودیه که قبل از انجام واجب، واجب بود و محل بحث بود و الان می گوید مقدمات وجوبیه هم محل بحث است و قابل التزام است.- چند در مورد فقه آمده است که اعلام می شود مقدمات وجوبیه هم واجب است: ۱. فتوای فقهاء نسبت به ابقاء ماء برای وضو اگر اطمینان داشته باشید یا علم بر این که بعد از دخول وقت نماز، آب دیگر در اختیارش نیست. الان قبل از دخول وقت نماز باید آبی که دارد، حفظ بکند. پس شما که می گفتید و در اصول که صاحب نظران تسالم داشتند که مقدمه وجوبیه از محل بحث بیرون است، این مقدمه وجوبیه است. درباره وجوب وضو، وجود ماء دخالت دارد و مقدمه وجوب می شود پس مقدمه وجوبیه هم حفظ آن لازم و انجام آن الزامی خواهد بود. ۲. فتوای فقهاء به ابقاء استطاعت که استطاعت شرط وجوب حج است. اگر کسی مستطیع شد، حج واجب است ولی هنوز موسم نرسیده، فقهاء فتوا می دهند که مستطیع که شدید و حج که واجب شد، ولی موسم حج نرسیده ولی واجب فعلی نیست اما این مقدمه وجوبیه و استطاعت را باید حفظ کنید. ۳. غسل شب رمضان برای روزه فردای آن شب. مکلف در شب نیاز به غسل واجب دارد، فتوا می دهند که برای روزه فردا و قبل از فجر باید غسل بکند. وجوب از طریق واجب استقبالی آمد اما این مقدمه وجوبش دخل دارد به اصل واجب که می شود مقدمه وجوبیه. ۴. وجوب تعلم احکام قبل از بلوغ که شیخ انصاری هم اعلام می فرماید که واجب است تعلم احکام قبل از بلوغ. این ها مقدمه وجوبیه است. مقدمه وجودیه واجب که در جهت انجام عمل واجب دخالت دارد، محل بحث است. واجب را می خواهیم انجام بدهیم، چه مقدمه ای می طلبد، ایجاد آن محل بحث است که مقدمه وجودیه است. اما شرائطی که از سوی شرع به عنوان شرائط واجب آمده باشد، می شود مقدمه وجوبیه. این قبل از واجب که نیست و بعد از که واجب بیاید، می شود تحصیل حاصل و اشکالش را گفتیم. اما اگر فرض کنیم که مقدمه وجوبیه مثل مثال هایی که زدیم، قبل از تحقق و فرا رسیدن وقت واجب مقدمه وجوبیه محکوم به وجوب باشد، خلاف تسالم است. وجوب تعلم، مقدمه وجودی نیست بلکه مقدمه وجوب است. وجوب احکام وقتی محقق می شود که آدم احکام را بداند و مقدمه وجوبیه است. مقدمه وجوبیه که محل بحث نبود پس چرا محل بحث شد؟

واجب است تعلم احکام به عنوان مقدمه وجوبیه که باید انجام گیرد. این چهار مورد نقض مهمی است که درباره بحث از مقدمات واجب آمد.

ص: ۳۳۱

رأی و نظر محقق نائینی نسبت به واجب معلق ۹۲/۱۰/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: رأی و نظر محقق نائینی نسبت به واجب معلق

تحقیق تکمیلی درباره رأی محقق نائینی نسبت به واجب معلق و مشروط به شرط متاخر

ما حصل فرمایش محقق نائینی این است که واجب معلق و واجب مشروط به شرط متاخر، قابل التزام نیست. در این رابطه استدلال شده است که اگر شرط متاخر باشد، مستلزم این است که معدوم به موجود اثر کند. شرط متاخر هنوز نیامده. اگر وجوب فعلی باشد، باید معدوم به موجود اثر کند تا بگوییم شرط متاخر و از آن جا که امکان ندارد معدوم به موجود اثر کند، لذا التزام به شرط متاخر درست نیست. محقق نائینی می فرماید: این استدلال اساس ندارد. برای این که شرط در حکم موثر نیست. آن چه که در حکم تاثیرگذار است، مصلحت و مفسده است و آن چه حکم را جعل می کند، بیان مولی است. شرط یک خصوصیت و یک التزامی است اما دلیل اصلی برای عدم التزام بر شرط متاخر خلف بود. خلف این بود که تقدم حکم بر موضوع، لازم می آمد. واقعیت این است به عنوان یک حقیقت مسلم که باید موضوع قبل از حکم باشد. اگر ما جایی فرض کردیم که حکم قبل از موضوع باشد، می شود خلف و خلف، خلاف واقع است.اگر بگوییم وجوب، فعلی است و واجب، استقبالی است، موضوع بعدا می آید و حکم فعلی است که تقدم موضوع بر حکم است و این خلف است. بنابراین اشکال اصلی از سوی ایشان نسبت به عدم التزام به واجب معلق یا واجب مشروط به شرط متاخر، خلف است.

ص: ۳۳۲

واجبات تدریجیه

بعد از این، در مرحله تطبیقات و واقعیت های شرعی وارد بشویم. بنابراین شرط متاخر که نباشد، در واجبات تدریجیه چه باید کرد؟ در واجبات تدریجیه اشکالی که وجود دارد این است که با یک توجهی می بینیم وجوب فعلی است و مشروط است به شرط متاخر مثلا الان نماز را شروع کردید، نیت و تکبیر را که گفتید، تشهد آخر نماز هم همین الان واجب است. وجوب، فعلی است اما این فعلیت وجوب مشروط است به شرط متاخر و آن قدرت برای آدم است و الا اگر در وسط قادر نباشد، تشهد واجب نیست که این وجدانا مشروط به شرط متاخر است. جواب آن را محقق نائینی فرمود: که این جا شرط مقارن است و آن شرط مقارن عبارت است از عنوان انتزاعی که آن عنوان انتزاعی در تعبیر محقق نائینی تعقب است. تعقب را ترجمه کردیم مثلا در فارسی می گوییم که وجوب الان فعلی است ولی وجوب دنباله دار است. به عبارت دیگر خود محقق نائینی هم بعدا ترجمه کرده و می فرماید: اول امر همان واجب مشروط است و کل این بدنه واجب است و جزء اخیر واجب است و مشروط است به استمرار قدرت. عنوان انتزاعی استمرار قدرت است. این استمرار قدرت فراگیر است و از اول جزء تا آخرین جزء به عنوان شرط مقارن.

اما موارد واجبات غیر تدریجیه مثل غسل لیله قادمه و اجازه در عقد فضولی

پس در تدریجیات، اشکال حل است اما در ۱. غسل لیله قادمه نسبت به روزه رمضان مستحاضه دقیقا معروف و مشهور شرط متاخر است. ۲. اجازه در صحت بیع فضولی که اجازه متاخره، وجدانا شرط متاخر است. عدم التزام به شرط متاخر، مخالف شد با واقعیت شرع. غسل لیله قادمه که مثال برای شرط متاخر است و اجازه در بیع فضولی هم واقعا شرط متاخر است. محقق نائینی می فرماید: شرط اگر عنوان مقدمه بگیرد، مربوط به ذی المقدمه بشود، اشکال ایجاد می کند اما اگر شرط دلیل مستقل داشته باشد و عنوان مستقل داشته باشد، تابع دلیل خودش یک وجوب نفسی دارد و وجوب آن وجوب مقدماتی است و از بحث مقدمه بیرون است. شرط متاخر که اشکال دارد، به عنوان مقدمه برای واجب مشروط است. اگر گفتیم دلیل شرط، یک دلیل جدایی است. دلیل شرط، دلیل خود مشروط نیست، پس غسل لیله قادمه می شود دارای وجوب نفسی که از دلیل خاص استفاده شده است. از باب تسامح یا عدم دقت، شرط متاخر اسم گذاشته اید و شرط متاخری نیست و یک شرط مستقل است و یک مدلول دلیل جداگانه است که در کنار هم قرار گرفته، شرط متاخری در کار نیست. بعد از آن، هم اشکال مربوط می شود به شرط متاخر و هم به وجوب مقدمه وجوبیه.

ص: ۳۳۳

اشکال درباره وجوب مقدمه وجوبیه

در این باره دو تا اشکال وارد میدان می شود که این دو تا اشکال عبارتند از: ۱. بحث از وجوب مقدمه وجوبیه در بحث مقدمه واجب که گفتیم موضوع بحث انحصارا در مقدمه واجب، بحث از مقدمه وجودیه است. مقدمه وجوبیه قبل از وجوب واجب که قطعا واجب نیست. اشکال دوم نحوه وجوب می شود وجوبی که بر مبنای شرط متاخر است. شرط متاخر اثرگذار می شود.

مواردی که در فقه برای مقدمه واجب آمده به عنوان مقدمه وجوبیه

شرح مسئله: این دو تا اشکال جایی پیش می آید که مواردی در فقه داریم که اعلام شده اند که این موارد واجب اند به عنوان مقدمه و می بینیم این موارد مقدمات وجوبیه است و براساس شرط متاخر، وجوب این ها مطرح می شود که این موارد عبارتند از: ۱. در شرع گفته شده است ابقاء ماء برای وضوء پس از دخول وقت نماز. وجود ماء برای وضو مقدمه وجوبیه است یعنی اگر ماء نباشد، وضو واجب نیست. و شرط متاخر است، این وجوب، وجود دارد برای فرارسیدن زمان واجب که فرارسیدن زمان واجب در آینده به عنوان شرط متاخر تاثیرگذار شد برای وجوب حفظ ماء. پس اشکال از دو سو وارد است. ۲. ابقاء استطاعت پس از حصول استطاعت برای انجام حج. ۳. غسل شب رمضان برای روزه فردا، غسل جنابت می کند قبل از فجر برای صحت روزه رمضان. این غسل مقدمه وجوبیه است و وجوب آن هم به خاطر شرط متاخری که فردا روزه واجب است. ۴. تعلم احکام برای بعد از بلوغ یا در ابتدای بلوغ یا حتی قبل از بلوغ برای انجام وظائف شرعی. تعلم، مقدمه وجوبیه است و شرط متاخری هم در کار است.

محقق نائینی می فرماید: با التزام به واجب معلق، جواب از این اشکالات داده نمی شود اولا و ثانیا

محقق نـائینی قـدس الله نفسه الزکیه می فرمایـد: گفته می شود با التزام به واجب معلق از این اشـکالات، جواب داده می شود و ملـتزم می شویم به واجب معلق، می گوییم وجوب، فعلی است و واجب، اسـتقبالی است. می فرمایـد: بـا الـتزام به واجب معلق، جـواب کامـل نیست، اولاـ الـتزام به واجب معلـق، ممکن نیست که موجب خلف است که گفـتیم. ثانیـا اگر هم فرض کنیم که التزام به واجب معلق، باز هم جواب کافی و کامل نیست، چون که اشـکال وجوب تعلم قبل از بلوغ را نمی توانـد جواب بدهد. برای این که قبـل از بلوغ، قطعـا وجوب و واجبی در کار نیست تا بگوییم وجوب، فعلی است و واجب، اسـتقبالی است. بنابراین این اشکال ممکن نیست و ثانیا کامل نیست.

دو تا قانون و ملاک

بلکه اشکال جوابی دارد دقیق که در مرحله ملاک و در مرحله جعل. دو تا دلیل اقامه می شود و اشکال را حل می کند، اما در مرحله ملاک، قاعـده «الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار» که تکمله آن این است که «الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار عقابا لا خطابا». و در مقام جعل، بر مسـلک محقق نائینی متمم جعل هست. این دو تا قاعده، مسئله را حل می کند. اما فهم این مطلب و تطبیق این دو تا دلیل، شـرحی لازم دارد. در مرحله شرح این مسئله اولا به این نکته توجه کنید که این شرطی که شرط وجوب هست یا مقدمه وجوبیه است، در حقیقت می شود بگوییم که به عنوان شـرط قدرت در وجوب است. قدرت، هم شرط وجوب و شـرط واجب است. — که گفته بودیم کـل شـرط وجوب، شـرط واجب است و اما کل شـرط واجب، شـرط وجوب نیست و بعضـی موارد مشترک است.– تمـام این مواردی را که گفتیم که ابقاء ماء، ابقاء اسـتطاعت، غسل شب قبل و وجوب تعلم، همه تحت عنوان قدرت مندرج می شود. قدرت که شـرط وجوب و شـرط واجب است. قدرت به معنای قدرت مکلف که ابقاء ماء قـدرت بر وضوست، ابقاء اسـتطاعت، قـدرت بر انجام مناسک است و همین طور همه تحت عنوان قـدرت، قابل انـدرا ج است. این عناوین که مندرج شد تحت عنوان قدرت، الان باید درباره اشتراط قدرت باید بحث کنیم.

بررسی اشتراط قدرت در تکلیف

محقق نـائینی می فرمایـد: نحوه اشتراط قـدرت در تکلیف به چهـار صورت است: ۱. شـرط عقلی محض، ۲. شرعی محض، ۳. شرط شرعی مشروط، ۴. شرط واجب.

بررسی اشتراط قدرت در تکلیف ۹۲/۱۰/۲۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بررسی اشتراط قدرت در تکلیف

بررسی اشتراط قدرت در تکلیف که چهار قسم است

محقق نائینی (۱) قدس الله نفسه الزکیه بحث قدرت که در تکلیف شرط است را شرح می دهد،

شرح صور اربعه

می فرمایـد: اشتراط قـدرت به چهار قسم است: ۱. اشـتراط قـدرت در تکلیـف به نحو شـرط عقلی و به حکم عقلی قطعی، مثل توانایی برای مسافرت کردن برای انجام حج. پس از که اسـتطاعت محقق بشود، انسان باید قدرت و توان رفتن و طی مسافت را حفظ کند تا برسد به مکه و انجام مناسک بکند. این قدرت و این توانایی فقط به حکم عقل شرط است و به حکم قطعی عقلی اطلاقـا شـرط است و دخل در ملاک دارد. دخل در ملاک یعنی اگر این کار را انجام ندهـد، واجب فوت می شود. ۲. اشتراط قدرت شرعا مطلقا که قدرت وتوانایی را شرع برای تکلیف شرط قرار داده و هیچ ربطی به حکم عقل ندارد. مثل اشتراط غسل شب مـاه رمضـان قبـل از طلـوع فجر برای روزه فردای آن روز. این شـرطی است که شـرع قرار داده مطلقـا بـدون هیـچ تعلیق و تقییـدی. از سوی شـرع مسـتقیما شـرط شده باشد که توانایی بر واجب. یعنی اگر کسـی مجنب باشد، توانایی و قدرت بر روزه گرفتن را نـدارد. این قدرت هم حفظ آن واجب است چون دخل در ملاک دارد. ۳. اشتراط قدرت در تکلیف که آدم قدرت و توانـایی خـودش را حفـظ کنـد در جهـت انجـام تکلیـف و ایـن اشـتراط قـدرت مشـروط اسـت یعنی اگر برای واجـب یک خصوصـیت و یک شـرط دیگری فراهم شد، زمینه برای این شرطی که قدرت بود، فراهم می شود. مثل حفظ وجوب حفظ ماء برای وضـو بعـد از دخـول وقت که این وجـوب حفـظ مـاء، قـدرت بر وضو است. اگر آب نباشـد، وضو غیر مقـدور است. این قـدرت را بایـد حفـظ کرد منتها نه مطلقا بلکه دو صورت دارد. در صورت حصول یک خصوصیت برای انجام واجب که اگر آن خصوصیت فراهم بشود، حفظ این قدرت یعنی ابقاء ماء واجب است و اگر آن خصوصیت فراهم نشود، حفظ قدرت و ابقاء واجب نیست. مثل کسی که می داند قبل از ظهر مسافرت می رود و بعد از دخول وقت در حین سفر آب در دسترس او نیست. این خصوصـیت که الان عارض شد که خصوصـیت دخیل در انجام تکلیف است. پس قسم سوم وجوب حفظ قدرت مشـروط شـد به این معنـا که حفـظ قـدرت واجب است در صـورتی که یـک خصوصـیتی در جهت انجـام تکلیـف به وجـود بیایـد مثل مسـافرت ولی اگر مسـافرتی در کـار نباشـد، حفـظ آب برای وضو یعنی تحفـظ بر قـدرت قبـل از دخول وقت واجب نیست. ۴. اشتراط قدرت به عنوان شرط واجب در زمان واجب. مثل تحفظ بر ثروت و مال برای دادن نفقه، که قدرت، توانایی مالی است

و واجب، اعطای نفقه است، متنها این قدرت و توانایی مالی در زمان واجب است که شما مثلا واجب النفقه داشته باشید. فرض این است که شما واجب النفقه ندارید، در این فرض توانایی و قدرت، تمکن مالی است. این تمکن مالی قبل از زمان وجوب، مقدمه فرض بشود و یک قدرتی است که حفظ بشود که مال داشته باشد تا این که در آینده ازدواج کند و واجب النفقه پیدا کند و برای او نفقه بدهد. این قدرتی است که شرط است برای واجب در زمان واجب.

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۱، صفحه ۱۵۰ تا ۱۵۳.

وجوب حفظ قدرت در سه صورت

محقق نائینی می فرماید: اما صورت اول که اشتراط قدرت عقلی، در این صورت قطعا حفظ قدرت واجب است. چون ملاک برای واجب تمام است و انجام آن واجب ارتباط ناگسستنی با این مقدمه یعنی قدرت دارد و اگر این قدرت حفظ نشود، باعث تفویت ملاک شده است. از باب تفویت ملاک، باید بگوییم که قدرت قطعا باید تحفظ بشود. و اما صورت دوم که عبارت بود از اشتراط قدرت به نحو شرط شرعی مطلق. در این صورت مثل صورت قبلی است بدون هیچ تفاوت و فقط تفاوتش این است که در صورت اول الزام از سوی عقل آمده و در صورت دوم الزام از سوی شرع آمده. ملاک واجب، تمام است و اگر قدرت تحفظ نشود، واجب انجام نمی گیرد و باعث تفویت ملاک می شود. اما قسم سوم حفظ قدرت درست همانند خود آن صورت به دو وجه است: در وجه اول این است که خصوصیتی برای واجب در جهت انجام واجب محقق بشود. وجه دوم: خصوصیت در کار نباشد. می فرماید: صورت سوم اگر خصوصیت فراهم شود یعنی مسافرت برای مکلف پیش بیاید و بعد از دخول وقت آب در اختیارش نباشد، باید قبل از ظهر و قبل از دخول وقت، ماء وضو ابقاء بشود و تحفظ بر قدرت واجب است. چون واجب ملاک آن تمام است و انجام ندادن این مقدمه باعث انجام نگرفتن و غیر مقدور شدن واجب می شود و تفویت ملاک، بنابراین باید قدرت حفظ بشود. اما نحوه دوم صورت سوم که خصوصیتی در کار نبود، حفظ آب قبل از ظهر واجب نیست. و اما قسم چهارم که عبارت است از اشتراط قدرت به عنوان شرط واجب در زمان واجب. مثل اعطای نفقه در وجود واجب النفقه. می فرماید: در این صورت که هنوز واجب النفقه ای نیست و واجبی نیست و ملاکی نیست، این قدرت قبل از زمان واجب، ملاکی ندارد پس حفظ آن هیچ ملزمی ندارد.

سوال: اصطلاحات جدیدی ایجاد شده و خلاف ظاهر است مثلا قدرت و در عرف و لغت مراجعه می کنیم، این ها نیست.

جواب: اگر مکلفی غسل جنابت قبل از طلوع فجر ندهد، روزه فردا غیر مقدور می شود، این قدرت است برای انجام روزه. و اگر کسی آب حفظ نکند برای وضوی بعد از دخول وقت که بعد از دخول وقت دیگر آب نیست، قطعا قدرت بر وضو ندارد که در این شکی نیست. شرط صحت نیست بلکه شرط انجام عمل است.

با این صور اربعه آن موارد فقهی که مثل وحوب حفظ آب برای وضو و ... احکامش روشن می شود

در این ضمن اشکالی که داشتیم و مسائلی که برخورده بودیم، الان برای ما سرنوشت آن مسائل روشن می شود. مسائل عبارت بود از ۱. ابقاء ماء برای وضو، ۲. حفظ استطاعت پس از تحقق استطاعت، ۳. تعلم احکام، ۴. غسل شب رمضان برای روزه فردا. گفتیم این چهار مورد در شرع آمده که دو تا اشکال دارد. یک اشکالش این بود که مقدمه، مقدمه وجوبیه می شود و ما در بحث مقدمات گفتیم که فقط مقدمه وجودیه مورد بحث است. اشکال دوم این بود که این ها از باب شرط متاخر است که در آینده فردا روزه واجب می شود و شب غسل بکند. بعد در کل گفتیم که این شروط می شود تحت عنوان قدرت مندرج می شود.

استدلال برای اثبات وجوب مثلا غسل جنابت برای روزه فردا

ص: ۳۳۸

پس از این وارد استدلال می شود برای اثبات وجوب مثلا برای غسل شب روزه فردا یا ابقاء ماء یا حفظ استطاعت.

دو مرحله استدلال

استدلال دو مرحله دارد: مرحله اول استدلال در جهت اثبات ملاک، مرحله دوم استدلال در جهت اثبات جعل حکم شرعی. اما مرحله ملاک می فرماید: ملاک را از قاعده «الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار عقابا لا خطابا» استفاده می کنیم. می گوییم فردی که آب برای خودش نگه نداشته و الان وضو برایش نامقدور است، این عدم قدرت امتناع بالاختیار شده است، «لا ینافی الاختیار» یعنی الان عقاب دارد چون عقاب باید عن اختیار باشد، «لا ینافی الاختیار» یعنی منافات ندارد با آن اختیاری که از شرائط عقاب و ثواب است و از شرائط تکلیف است. بنابراین عقاب می شود چون خودش اختیارا از خود نفی قدرت کند. انسان اگر از خودش عمدا نفی قدرت بکند، شامل قانون عدم توجه تکلیف به غیر قادر نیست. چون خودش عمدا از خود سلب قدرت کرده است. اما آن جا خطاب نمی آید یعنی بعد از وقت آب ندارید، شرع نمی گوید «توضوا»، خطاب نیست اما عقاب است. چون خودش عمدا از خود نفی قدرت کرده است. پس استدلال در جهت ملاک، صحت عقاب است. مرحله دوم عبارت است از اثبات جعل شرعی، جعل شرعی را براساس مبنای محقق نائینی می فرماید: بعد از که ملاک تمام بود و خطاب واحد شامل وجوب مقدمه نمی شد و فقط خطاب وجوب ذی المقدمه را داشت، با خطاب واحد نمی شد وجوب ذی المقدمه و مقدمه را در نظر بگیریم به عنوان متمم جعل و می گوییم «لابد للمولی ان یجعل للمقدمه وجوبا متمما للجعل الاول»، جعل حکم شرعی را از طریق متمم جعل درست می کنیم. با این توضیحاتی که داده شد، آن مواردی که در شرع آمده که حکم به وجوب آن صادر شده است، تماما حل شد. همه آن سه صورت، ملاک آن از طریق قاعده الامتناع بالاختیار بود و جعل آن هم از طریق متمم جعل و مطلب در آن سه مورد کامل شد. اما درباره وجوب تعلم قاعده الامتناع کارایی ندارد. برای این که قدرت طوری است که اگر آن مقدمه انجام نشود، ذی المقدمه می شود غیر مقدور اما در وجوب تعلم این گونه نیست. انجام احکام اگر تعلم هم ترک بشود، باز هم غیر مقدور نیست. چون ممکن است همان موقع تعلم بکند یا ممکن اتفاقا احکام را درست انجام بدهد. تعلم احکام باعث غیر مقدور شدن احکام نیست. بنابراین قاعده الامتناع بالاختیار شامل آن نمی شود. اما این جا قاعده دیگری به نام قاعده دفع ضرر محتمل.

بررسی حکم فقهی وجوب تعلم احکام ۹۲/۱۰/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بررسی حکم فقهی وجوب تعلم احکام

بررسی وجوب تعلم احکام

از مواردی که سوال برانگیز است، وجوب تعلم احکـام است که گفته شـد در فقه اعلاـم می شود که تعلم احکام واجب است. این تعلم احکام طبیعتا قبل از فرارسیدن وقت عمل به احکام است، قبل از بلوغ مثلا یا در ابتدای بلوغ. و در این جا وجوب برای تعلم احکام از کجا آمـد؟ از طریق ترشح که قابل قبول نیست. چون خود ذی المقدمه واجب نیست تا وجوبی از آن ترشح کند به مقدمه. قائل به واجب معلق بشویم یا قائل به واجب مشروط، این ها راه حل هایی بود که گفته شده بود.

دو مرحله بودن دلیل

امـا محقق نـائینی قـدس الله نفسه الزکیه می فرمایـد: وجوب تعلم احکام قبل از تحقق وجوب برای احکام، توجیه دیگری دارد. دلیلی داریم که این فتـوا را می تـوانیم تـوجیه کنیم. همـان طور که در بحث دیروز گفته شـد، دلیـل مـا دارای دو مرحله است: مرحله اول اثبـات ملاـک حکم و مرحله دوم اثبـات جعـل حکم شـرعی. اما در مرحله اثبات ملاک حکم، نسبت به موارد قبل گفتیم که قاعده الامتناع بالاختیار کارساز است ولیکن در مورد وجوب تعلم احکام نمی شود از آن قاعده کمک گرفت. برای این که احکـام در صورت ترک مقـدمه و عـدم تعلم احکام، غیر مقـدور نمی شود. یعنی اگر تعلم احکام ترک شود، با آن هم احکـام بـدون تعلم هم امکان انجام را دارد و غیر مقـدور نمی شود. قاعـده «الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار» در صورتی بود که مقدمه را ترک بکنید، ذی المقدمه غیر مقدور می شود.

ص: ۳۴۰

ملاک وجوب تعلم از باب قاعده وجوب دفع ضرر محتمل استفاده می شود

این جا از آن قاعـده اسـتفاده نمی شود بلکه قاعـده دیگری داریم در جهت اثبات ملاک که عبارت است از قاعده وجوب دفع ضرر محتمل. این یک قاعده فقهی عقلایی است. منظور از ضـرر اعم از ضـرر دنیوی و اخروی است. منظور از احتمال، احتمال عقلاـیی است. منظور از دفع، این است که اگر احتمـال را نادیـده بگیرد، احیانـا موجب تفویت ملاـک می شود. ضـرر معنوی، عـدم امتثال احکام است. احتمال هم احتمال عقلایی است، کسـی که بلـد نباشـد و فرانگیرد، ممکن است احکام انجام نشود. و تعلم اگر صورت نگیرد، ربمـا منتهی می شود به ترک احکـام و فوت ملاـک ملزم. بنـابراین براسـاس قاعـده وجوب دفع ضـرر محتمل درباره وجوب تعلم احکام، ملاک ثابت و احراز می شود.

اما اثبات جعل حکم شرعی

و اما اثبات جعل حکم شرعی، این جا دیگر چیزی جدایی ندارد بلکه در مرحله اثبات جعل حکم شرعی همان مبنای قبلی ما که متمم جعل بود، می فرماید: پس از که عقل قطعی حکم کند که این امر یعنی وجوب تعلم اگر ترک شود، احیانا سبب تفویت ملاک می شود، «لابد للمولی ان یبادر الی الجعل الثانی متمما للجعل الاول»، باید این جا این وجوب را شرعا جعل کند. جعل چطوری ثابت می شود؟ از این لابدیت جعل دوم کشف می شود. متمم جعل براساس حکم عقلی قطعی کشف می شود. البته این متمم جعل با شرحی که داده شد، در حقیقت همان قاعده عقلی «کلما حکم به العقل حکم به الشرع» منتها قالب عوض شد و جزء مبتکرات محقق نائینی به ثبت رسید.

سوال: این حکمی که شرع طبق متمم ثانی جعل می کند، می شود حکم شرعی چون عقل حکم می کند.

جواب: عقل کشف می کند از حکم شرع. فرق است بین حکم عقل قطعی به یک امر و بعد ورود امر شرعی بر روی آن حکم عقلی که می شود ارشاد. جایی داریم که عقل خودش مستقیما حکم می کند بلکه عقل کشف می کند از حکم شرعی که می شود متمم جعل.

فتوای شیخ انصاری در صراط النجاه

در ادامه محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه که مسئله را کامل کرد، یک متمم تعریضی دارد. شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه در کتاب فتوایی ایشان به نام صراط النجاه که کتابی است مثل توضیح المسائل و منهاج الصالحین که در آن کتاب آمده تارک تعلم احکام شک و سهو فاسق است.

رد محقق نائینی فتوای شیخ را

محقق نائینی (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: این فتوا از شیخ عجیب است. بعد می فرماید: شاید جمع آورندگان فتوای شیخ اشتباه کرده باشند. بعد توضیح می دهد، می فرماید: اگر فتوای شیخ این باشد که حکم به فسق تارک تعلم احکام، صادر شده باشد، باید یا ملتزم بشوند بر این که خود تعلم احکام وجوب نفسی دارد که ترک واجب نفسی فسق است. و حال این که مبنای شیخ این نیست چون وجوب تعلم احکام بر مبنای ایشان وجوب طریقی است نه وجوب نفسی. طریق است برای این که احکام را بلد بشود و انجام بدهد. و ترک واجب به وجوب طریقی موجب فسق نیست. و یا این که ملتزم بشوند که تجری حرمت دارد که کسی که تعلم احکام را ترک کرده و فروگذار شده، بعد از ترک تعلم، تجری شده یعنی عزم و قصد عملی برای مخالفت احکام اما در عمل اقدامی نکرد. پس در حد یک تجری است و باید بگوییم که تجری حرمت ذاتی دارد و این هم با مبنای شیخ انصاری تطبیق نمی کند که مبنای شیخ درباره تجری قبح فاعلی است و قبح فعلی نیست. بنابراین تجری حرمت ذاتی ندارد، از این جهت حکم به فسق وجهی ندارد. و یا این که باید ملتزم بشویم که فقط شکیات و سهویات خصوصیت دارد و بگوییم عامه مردم ابتلاء دارند و مسئله عام البلوی است و ترک آن موجب فسق است. این را اگر قائل بشویم، می فرماید: این ابعد الوجوه است. همچین خصوصیتی وجود ندارد برای شکیات و سهویات. مضافا بر این که شیخ که می فرماید: وجوب تعلم طریقی است، دیگر این جا هم هیچ گونه راهی نخواهد داشت که بگوییم ترک وجوب تعلم احکام شک و سهو موجب فسق بشود. این تعریضی بود از محقق نائینی نسبت به شیخ انصاری.

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۱، صفحه ۱۵۹.

سید الاستاد می فرماید فتوای شیخ طبق مبنای خودش درست است

اما سیدنا الاستاد (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: حکم شیخ انصاری براساس مبنای خود آن شیخ اعظم درست است. برای این که عدالت را تعریفی دارند که ترک تعلم کاسر عدالت می شود. می فرمایند: عدالت عبارت است از ملکه نفسانی که یک قوه و ملکه نفسانی برای انسان به وجود می آید که به وسیله آن ملکه، تقوا رعایت می شود و از عصیان دوری می شود. یعنی وصفی که در جهت تقواست و رابطه با تقوا دارد و ملازم با تقواست. اما تجری درست عکس ملکه عدالت است. تجری هم صفت نفسانی است، ملکه تقوا هم صفت نفسانی است. در ظرف و وادی نفس انسان، تجری با ملکه تقوا تطبیق نمی کند. تجری که بیاید، ملکه تقوا را بیرون می کند و می شود رافع ملکه تقوا. و دقیقا تارک تعلم احکام در واقع کاسر عدالت است. عدالت را که از بین برد، بین عدالت و فسق واسطه نیست و موجب فسق می شود. بنابراین فتوای ایشان براساس مبنای ایشان وجه درستی دارد. در این قسمت بحث کامل شد. آراء و نظرات درباره واجب معلق بررسی شد،

تحقیق و جمع بندی

اما تحقیق و جمع بندی: به طور عمده منشأ بحث از واجب معلق، همین مواردی بود که محقق خراسانی اشاره کرد و برای توجیه آن فرمایشاتی دارد که به عبارت کوتاه گفته می شود که منشأ التزام به واجب معلق، بحث از مقدمات مفوته است. و صاحب فصول فرمودند که برای حل این معزل همین مثال وجوب تعلم قبل از وجوب خود احکام، چطوری از ذی المقدمه ترشح کند، می گوییم واجب معلق است. وجوب خود واجب فعلی است که از آن وجوب فعلی برای مقدمه ترشح می کند اما بدنه واجب، استقبالی است. محقق خراسانی واجب معلق از اقسام واجب مطلق است و حل مسئله از طریق قول به شرط متاخر است. و سیدنا الاستاد فرمود که واجب معلق از اقسام واجب مشروط است و راه حل مسئله هم می تواند التزام به شرط متاخر باشد و می تواند جعل مستقل باشد و وجوب بعضی از مقدمات مثل وجوب غسل شب برای روزه فردا که وجوب نفسی باشد. و می تواند هم واجب معلق باشد و راه منحصر به یک مسلک نیست. محقق نائینی فرمود: واجب معلق ناممکن است. بنابراین شرط متاخر هم امکان ندارد به جهت تخلف حکم از موضوع و تقدم حکم از موضوع و بعد قائل به متمم جعل شد.

۱- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۲، صفحه ۲۰۸.

در جمع بندی می بینیم که یک نکته جدید به وجود آمده و آن این است که محقق نائینی می فرماید که جعل وجوب برای مقدمه در آن موارد از قبیل متمم جعل است. تحقیق این است که قول و التزام به متمم جعل ثبوتا درست است. در مقام ثبوت توجیه بسیار درست و متینی است. و اما می دانیم که در مقام اثبات نیاز به دلیل داریم. کشف که ایشان می فرماید حکم عقل، کشف می کند، این کشف یک چیز واضحی نیست که برای هر فردی مثل دلالت یک دلیل باشد. کشف یک حکم عقلی ذهنی یا جزء بحث های اصولی نیست بلکه می شود جزءبحث های عقلی محض. بنابراین التزام به این مسئله یعنی کشف جعل متمم به وسیله حکم عقل در مقام اثبات کار مشکلی است. فقط اگر خود شخص ایشان رسیده باشد، می شود اجتهاد شخصی ایشان و قانون برای عموم نیست. درک عقلی نسبت به متمم جعل به عنوان یک قانون کامل قابل ارائه نیست. مضافا بر این سیدنا الاستاد (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: حکم عقل در مثل مقدمه ای که ترک موجب تفویت ملاک بشود، درست است. چون که عقل سلیم بین مخالفت امر و مخالفت غرض مولی فرقی قائل نیست.که مخالفت غرض همان تفویت ملاک است. کسی که مولی امر می کند این کار را انجام بدهد، اگر مخالفت امر مولی را مثل این است که آدم ببیند کتاب مولی الان در اثر عدم صیانت از بین می رود و اگر مخالفت کند، مخالفت غرض مولی شد و مخالفت غرض با مخالفت اصل امر از لحاظ قول سیال است، این درست است اما این مطلب یعنی این حکم عقلی برای انبعاث و الزام آوری کافی است. نیازی به متمم جعل نداریم که بگوییم از این حکم عقل کشف می کنیم جعل ثانی بلکه خود حکم عقل در این حد برای انبعاث و خلق مسئولیت برای مکلف کافی است. چون که عقل قطعی و جازم یکی از طرق کشف احکام و کشف تکلیف است و نیاز به این نداریم که بگوییم این حکم عقل منتهی می شود به متمم جعل. بنابراین مسئله متمم جعل با این دو تا تعلیقه ای که اعلام شد، حداقل به آسانی قابل التزام نیست.

ص: ۳۴۴

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۱، هامش صفحه ۱۵۱.

نتیجه آراء بحث

اما مجموعه آراء را دیـدیم که مسـلک ها متعـدد بود. اگر مسـلک های متعـدد نتایج متعددی داشت، جمع بین مسـلک ها کار مشـکلی خواهد بود اما اگر مسلک های متعدد نتیجه واحدی داشت، نزاع عملی در کار نیست. تمام این مسلک های که اشاره شد، در نتیجه با هم متفق هسـتند که نتیجه در این بحث راه حل واحدی وجود دارد. در نتیجه برای این بحث و التزام به وجوب مقـدمه قبـل از تحقق وجوب برای ذی المقـدمه راه واحـدی وجود دارد و آن اثبات جعل شـرعی است. در تمامی این موارد بر همه مبانی و مسالک، اگر از سوی شـرع نسبت به تعلم احکام و از سوی شرع نسبت به غسل شبی که فردایش روزه باشد، دلیل وارد بشود، همـان دلیل متبع است. و در مواردی که گفته شـد که وجوب مقـدمه قبل از وجوب ذی المقـدمه آمـده است، همه شان دلیل شـرعی داریم پس ما تابع دلیل هستیم و مسـلک هرچه باشـد، نتیجه که واحد بود و راه که بالاخره منتهی شد به یک نقطه واحـده، دیگر اشـکالی در عمل وجود نـدارد و جمع بین آراء و اقوال به عمل آمد. بنابراین همه با هم در یک کلمه متفق هستند که آن چه را شرع بگوید درباره این گونه از مقدمات، همان بیان شرع متبع است.

نتیجه بحث واجب معلق ۹۲/۱۰/۲۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: نتیجه بحث واجب معلق

نتیجه بحث واجب معلق

گفته شد که اختلاف مسـلک ها در حقیقت اختلاف عملی ایجاد نمی کند. چون در عمل با هر مسلک، تابع دلیل معتبر شرعی هستیم. محقق خراسـانی قـدس الله نفسه الزکیه به عنوان تتمه مطلب، می فرمایـد: التزام به وجوب مقـدمه قبل از زمان واجب، از باب التزام به وجوب مقدمه قبل از وجوب واجب نیست. و واجب مشروط به شرط متاخر، وجوبش فعلی است با آن شرحی که دادیم. و ترشـح وجوب از ذو المقـدمه به مقـدمه بلا اشـکال است. بنابراین وجوب مقـدمه از ذی المقدمه ترشح می کند. یک نکته را با اشاره بسنده می کند، می فرماید: اگر ترشح و ملازمه را قبول نکنید – که گفته بودیم که ترشح مولود ملازمه است- وجوب عقلی مقـدمه قابل انکار نیست. برای این که انجام مقدمه باعث انجام عمل واجب می شود و ترک مقدمه باعث فوت و ترک واجب و ذو المقـدمه می شود، بنابراین وجوب آن ناگزیر است. در هر صورت متبع، دلیل است. می فرمایـد: اگر در مثل غسل شب رمضان که دلیل داریم که باید متطهر وارد روزه بشود، این جا که وجوب غسل شرعا ثابت است، کشف می شود به نحو کشف انی یعنی از علم به معلول، علم به دست می آید. وجوب مقدمه، معلول وجوب ذی المقدمه است. به عنوان کشـف انی اعلام می شـود که وجـوب روزه فردا در همین شب قبـل فعلی است. و امـا می فرمایـد: اگر فرض شـود علم به عـدم سـبق وجوب ذی المقدمه از وجوب مقدمه ولی دلیل بر وجوب مقدمه شرعا داشته باشیم مانند مواردی که در درس های قبل تعرض کردیم. اگر این چنین فرضـی بشـود، بایـد اعلام کرد که وجـوب مقـدمه در مثـل چنین مـوردی، وجوب غیری نیست و از ذی المقـدمه ترشـح به عمل نیامـده بلکه وجوب می شود وجوب نفسـی تهیویی. تهیو برای انجام ذی المقدمه است. در نتیجه بحث مقدمه واجب در مورد شـرط متاخر هم جاری است و ترشح هم زمینه دارد و مطلب تمام است. این مطلب کامل شد. یک نکته

فرضی که از متممات این بحث است، ایشان تعرض می کند،

ص: ۳۴۵

اگر شک در فعلیت وجوب عمل داشته باشیم، اگر دلیل داشته باشیم تابع دلیلیم

می فرماید: اما اگر دلیلی داشته باشیم که تابع دلیل هستیم. هر آن چه دلیل بگوید، آن متبع است و راه حل اصلی است. ولی اگر دلیل ابهام داشت و منشأ برای شک شد به این عنوان که شک کردیم که مثلا شرط زمان در مسئله حج به عنوان قید آیا به ماده برمی گردد که خود عمل واجب یا به هیئت برمی گردد یعنی به حکم و وجوب.

منشأ شک رجوع قید به ماده یا هیئت است

بنابراین می خواهد اعلام بکند که منشأ شک ما در فعلیت وجوب، شک در رجوع قید به هیئت یا ماده است. این بحث همان بحث معروفی است که شیخ انصاری می فرمود قید برمی گردد به ماده لبا و محقق خراسانی فرمود که قید برمی گردد به هیئت و شرح آن داده شد. اما در این جا با اشارت هایی اکتفاء می شود و آن این است که اگر قید که همان شرط زمانی بود (فرارسیدن موسم حج) اگر برگردد به هیئت که مفاد هیئت تقیید بشود، این نتیجه به دست می آید که بحث مقدمه، در این فرض می شود بحث از مقدمه وجوبیه و وجوب می شود مقید و غیر فعلی. و بحث ترشح به مشکل برمی خورد و مقدمه واجب در این فرض واجب نیست. چون وجوب ذی المقدمه فعلی نشده است. و اما اگر قید برگردد به ماده که خود عمل واجب تقیید می شود و وجوب آزاد است، همین الان فعلی است، بحث از مقدمه وجودیه به میان می آید و زمینه برای ترشح وجود دارد چون وجوب فعلی است و انجام مقدمه واجب در این فرض می شود واجب و وجوب برای مقدمه می شود ثابت.

ص: ۳۴۶

دو راه حل

این شک و تردید اگر به وجود بیاید که این شک برخواسته از شک در رجوع قید باشد، بحث آن را مفصل داشتیم، الان دو تا مرجع و راه حل به ترتیب اعلام می شود، می فرماید: باید به قواعد عربیه مراجعه کرد که مقتضای قواعد عربیه رجوع قید به هیئت است یا به ماده؟ مقتضای قواعد عربیه، رجوع قید به مفاد هیئت است. و شیخ انصاری هم فرمود: مقتضای قواعد عربیه ارجاع قید به هیئت است اما براساس لب، قید برمی گردد به ماده. بنابراین به اتفاق طرفین مفاد قاعده عربیه این است که قید هیئت باشد. طبق آن قاعده جایی که شک در فعلیت وجوب داشته باشیم، مقتضای قواعد عربیه این است که وجوب فعلیت ندارد. چون قید برمی گردد به مفاده ماده و وجوب می شود مقید و فعلی نیست. و راه حل دوم: بر فرض این که قواعد عربیه یعنی دلالت الفاظ – ما این جا قواعد عربیه گفتیم ولی به تعبیر اصول اگر بگوییم می شود ظهورات – اگر مقتضای ظهورات را نادیده گرفتیم و یا اقتضائی نداشت و یا ظهوری وجود نداشت، نوبت می رسد به اصول عملیه. به طور طبیعی در مورد شک در فعلیت وجوب، اصاله البرائه جاری می شود. شک در تکلیف است، شک در وجود تکلیف فعلی است، از موارد برجسته اصاله البرائه است. هم اصاله البرائه شرعیه (رفع ما لا یعلمون) و هم اصاله البرائه عقلیه (قبح عقاب بلا بیان) این جا جزء مورد اجتماع اصل عقلی و اصل شرعی برائت است. مسئله واجب معلق نتیجه نهایی اش اعلام شد و تتمیم بحث هم گفته شد.

ص: ۳۴۷

تقسیم واجب به نفسی و غیری

تقسیم سوم عبارت است از تقسیم واجب به نفسی و غیری. این تقسیم را شیخ انصاری (۱) قدس الله نفسه الزکیه بحث می کند و محقق خراسانی تقریبا عین همان مطلب را با اختصار آورده است.

تعریف آن ها

شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: متعلق طلب به طور کلی به دو گونه است: ۱. متعلقی که طلب به او تعلق گرفته است، مطلوبیت فی ذاته دارد. در حد ذات خود آن عمل مطلوب است. ۲. متعلق طلب به نحوی است که مطلوبیت آن به جهت یک فائده ای است که خارج از حقیقت خود آن مطلوب باشد. بنابراین به طور طبیعی مطلوب طلب به دو گونه است: مطلوبیت فی ذاته و مطلوبیت لغیره. با توجه به این واقعیت تحلیلی واجب به دو قسم نفسی و غیری تقسیم می شود. که منشا این تقسیم همان اختلاف در نوعیت مطلوب طلب است. می فرماید: واجب نفسی و غیری که برخواسته از نحوه طلب است، در تعریف مشهور عبارت است از واجبی که«الواجب النفسی ما امر به لنفسه و واجب غیری ما امر به لاجل غیره» این تعریف مشهور است. البته کلمه مشهور به کار نمی برد ولی چون فرموده است عن غیر واحد، عملا می شود مشهور.

شیخ انصاری می فرماید این تعریف جامع و مانع نیست

شیخ انصاری به این نظر اشکال می کند، می فرماید: فراز اول (ما امر به لنفسه) لا ینعکس و فراز دوم لا یطرد. لا ینعکس یعنی جامع نیست برای این که معظم واجب نفسیه یک فائده ای دارد علی الاقل به تعبیر استادنا العلامه شیخ صدرا قدس الله نفسه الزکیه لاجل مصلحه است، مصلحتی که برای یک عمل هست، خود آن عمل نیست و مصلحت خارج از عمل است و غیر از خود عمل است و می شود لغیره، پس جامع الافراد نشد و واجبات نفسیه بیرون نرفت. البته به تعبیر شیخ انصاری واجب نفسی به تمام معنا داریم که دیگر اصلا نیازی به مصلحت بیرونی ندارد و آن چه در برون از حدود آن واجب دیده می شود، آثار است مثل معرفه الله که واجب نفسی به معنای کلمه است. اگر بگویید که فوائد زیادی دارد، می گوییم آن غرض مطلوبیت این نیست بلکه مطلوبیت ذاتی است و آن فوائد آثار مترتب بر معرفه الله است. اما مثل واجبات و محرمات دیگر مثل نماز و روزه و حج که این ها مصلحت دارند و لغیره هستند پس جامع الافراد نشد. فراز دوم مانع الاغیار نمی شود که گفتیم ما امر به لاجل غیره، واجب نفسی هم می شود ما امر به لمصلحه غیره. بنابراین این تعریف، جامع و مانع نیست.

۱- مطارح الانظار، شیخ انصاری، صفحه ۶۶.

جواب محقق خراسانی می فرماید این تعاریف تعاریف حقیقی نیست و تعریف لفظی است

جوابی که از این اشکال طرد و عکس محقق خراسانی به طور کلی می دهد، تمام اشکالات انعکاس و اطراد را حل می کند، عبارت است از این است که تعریف، تعریف حقیقی نیست وتعریف لفظی یا تعریف شرح الاسمی است. ما اشکال انعکاس و اطراد را جایی مطرح می کنیم که حقیقت دارای هویات مستقله حقیقیه باشد و ماهیات حقیقیه اما در ماهیات اعتباریه اصلا همچنین تعریفی که حقیقی باشد و با جنس و فصل باشد اولا زمینه ندارد و ثانیا لازم نیست. ما می خواهیم معنای آن ماهیت اعتباریه را اجمالا بدانیم و در این حد تعریف معلوم می شود.

شیخ انصاری می فرماید اولی در تعریف این است

بعد شیخ انصاری می فرماید: اولی در تعریف این است که گفته شود واجب غیری آن است که «امر به لتوسل الی واجب آخر و واجب نفسی ما لیس کذلک». واجب نفسی آن است که محبوبیت و مطلوبیت آن لنفسه باشد و واجب غیری آن است که به غرض توسل به واجب دیگر، مورد امر و طلب قرار گرفته باشد. اگر توسل به واجب دیگری در کار بود، می شود غیری و اگر توسل به واجب دیگری در کار نبود، می شود نفسی. می فرماید: با این تعریفی که کردیم، جامع و مانع می شود یعنی تمام واجبات نفسیه برای توسل به واجب غیر و واجب دیگر نیست و تمام واجبات غیریه به جهت توسل به واجب دیگری است و انعکاس و اطراد هم کامل است.

ص: ۳۴۹

تعریف محقق خراسانی

محقق خراسانی با یک مقدار تصرف، واجب نفسی و غیری را تعریف می کند، می فرماید: واجب نفسی و واجب غیری، حسن ذاتی دارد. حسن واجب معلوم است. امروز پس از تحقیقات علمی و تجربی این نتیجه مشخص شده است که هر چیزی که واجب است، زیباست و خوب است و حسن دارد.

واجبات و محرمات در اصطلاحات مختلف به چه معنی است

که گفته می شود واجبات و محرمات که در اصطلاح فقه به آن می گوییم واجبات و محرمات و در اصطلاح فلسفه خیر و شر و در اصطلاح کلام قرب و بعد از خدا و در اصطلاح عرفان سلوک و انحراف و در اصطلاح تجارتی سودها و زیان ها و در اصطلاح عامیانه خوبی ها و بدی ها و در اصطلاح اهل فطرت زیبایی ها و زشتی ها. هر چیزی که واجب است، زیباست، خوب است، خیر است، سلوک است و حق است. و هر چیزی که حرام است، زشت است، شر است، زیان است و زشتی است. این یک دلیل بسیار دقیق میدانی بر حقانیت و دین مذهب ماست. می فرماید: هر دو زیباست و واجب غیری هم حسن دارد که حسن ذاتی و حسن غیری است که واجب ذاتی، حسن ذاتی دارد و واجب غیری، حسن غیری دارد. منتها حسن ذاتی هم حسن ذاتی موهبتی است. حسن ذاتی به معنای کلمه یک مصداق دارد فقط خدا. این حسن ذاتی واجب ها حسن ذاتی موهبتی است. تشخیص این حسن ها از کجاست؟ یک دستگاه خدادادی است به معنای فطرت که فطرت آدم زیبایی ها و زشتی ها را تشخیص می دهد که پس از یازده بار سوگند خدا می فرماید: «فالهمها فجورها و تقوئها». که از دید اخلاق واجبات و محرمات تقوا و فجور است. هر دو حسن دارد

ص: ۳۵۰

فرق بین واجب نفسی و غیری به داعی برمی گردد

اما می فرماید: در واجب نفسی داعی همان عنوان حسن عمل است. خود آن حسن عمل، داعی برای طلب می شود اما برای واجب غیری، داعی توسلیت به واجب دیگری است. بنابراین فرق بین واجب غیری و واجب نفسی ارتباط دارد به نحوه داعی که حسن برای همه است اما در واجب نفسی، داعی حسن ذاتی خود عمل است و در واجب غیری داعی توسلیت الی واجب آخر است.

تحقیق درباره واجب نفسی و واجب غیری ۹۲/۱۰/۲۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تحقیق درباره واجب نفسی و واجب غیری

بررسی و تحقیق درباره واجب نفسی و واجب غیری

تعاریف پنجگانه واجب نفسی و غیری

تعاریف گفته شد که در این مورد دو واجب، سه تا تعریف ذکر شد که عبارت بود از تعریف مشهور که واجب نفسی «ما امر به لنفسه» و واجب غیری «ما امر به لغیره» و تعریف دوم شیخ انصاری واجب نفسی: « لنفسه» و واجب غیری «لتوسل» و تعریف سوم محقق خراسانی که واجب نفسی این است که حسن ذاتی عنوان باشد برای وجوب و داعی باشد برای طلب. تعریف چهارم محقق نائینی (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: «فالاولی تعریفه بان الوجوب الغیری عباره عن الوجوب الذی یترشح من وجوب آخر»، واجب غیری آن است که وجوب آن از وجوب واجب دیگری ترشح کرده باشد و فرا رسیده باشد. و وجوب نفسی آن است که بدون ترشح وجوب مستقیما به خود آن واجب تعلق گرفته باشد. معیار در تعریفی که محقق نائینی داشت، ترشح و عدم ترشح است. تعریف پنجم سیدنا الاستاد (۲) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: وجوب نفسی آن است که حکم یعنی وجوب به خود فعل تعلق بگیرد نه به غایات و مقاصد آن. و اما در وجوب غیری وجوب به طور اصلی به غایت و غرض تعلق دارد و غیر به وسیله آن وجوبی که در غایت و غرض است، مورد وجوب واقع می شود. این پنج تعریف در واجب نفسی و غیری.

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۱، صفحه ۱۶۸.

۲- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۲، صفحه ۲۱۹.

در خواندن اصول دو مرحله است

اصول که می خوانید دو مرحله از کار را در نظر بگیریم تا بدانیم اصولی شده ایم. مرحله اول که اکتفاء می شود و آن این

است که نظر شیخ انصاری و محقق خراسانی بایـد داشـته باشـیم که این متن است و کمتر از این نمی شود. و بعد اگر بخواهیم اصول را در سطح گسترده تر و پیشرفته تر فرابگیریم نظر محقق نائینی و سید الخویی را داشته باشیم. (ما در بحث ها و فراگیری نظرات، عمـدتا نظر صـاحب نظر را خوب بفهمیم که این اصـل است. یـک صـاحب نظر بر صاحب نظر دیگر، اشـکال می کند خیلی دنبال اشـکال آن یکی بر دیگری نباشـیم و اگر هم توجه کردیـد خوب است اما لازم و ضـروری نیست. لـذا نظر صاحب نظران را بایـد خوب بفهمیم. بعـد کـار خودتان و انتخاب دست خودتان است که فهم نظر سـکوی پرواز به طرف اجتهاد است. این ها را خوب بفهمید، ذهن شما کارش را شروع می کند که انتخاب کردید یا رد کردید که آن می شود اجتهاد شما. اما نقد و اشـکال صاحب نظران دیگر و قضاوت ها این ها خوب است ولی جزء ضروریات بحث نیست و برای شما در جهت رشد تان کمـک آن چنانی نمی کنـد. آن چه که برایتان کمک می کنـد، فهم اقوال و آراء صاحبنظران است. لـذا در اجتهاد گفته شـده است که اجتهاد عبارت است از فهم اقوال فقهاء.)

اشکال سید الاستاد به محقق خراسانی

بعد از این، به یک نکته هم توجه کنیم که جزء نکات ظریف بحثی ماست، و آن اشکال سیدنا الاستاد بر محقق خراسانی است. محقق خراسانی در تعریف واجب نفسی و غیری فرمودند که واجب نفسی آن است که حسن ذاتی آن در شکل همان عنوان آن عمل داعی برای تکلیف یا برای طلب بشود. داعی طلب خود آن عنوان یا حسن ذاتی است. و بعد فرمودند: تمامی افعال واجبات حسن دارند و بعد هم اضافه شد که حسن ذاتی هم داشته باشند. لازم نیست که تنها بگوییم که واجبات نفسیه، حسن ذاتی دارند بلکه همه حسن دارند منتها در واجب غیری آن حسن ذاتی آن داعی برای طلب نیست ولی در واجب نفسی، خود آن حسن ذاتی داعی برای طلب است. سیدنا الاستاد (۱) اشکالی را بسیار جدی و با قاطعیت تمام اعلام می کند که این دعوا، دعوای جزافیه است. اصلا همچین چیزی واقعیت ندارد که تمام واجبات، حسن ذاتی داشته باشد. افعال واجبات به طور کل، واجبات غیریه و واجبات نفسیه بگوییم همه حسن ذاتی دارند، خلاف واقعی است و گزاف گویی است. بعضی از افعالی است که اصلا نه حسنی دارد و نه قبحی و عادی است. مثلا واجب غیری راه رفتن به طرف مسجد که نماز بخوانید در ضیق وقت که رفتن واجب بشود، یا طی مسافرت برای صله رحم که آن مقدمه واجب است و واجب غیری بشود. چون صله رحم واجب است و راه رفتن آن هم می شود مقدمه واجب و واجب. (از چیزهایی که باعث توفیق طلبه می شود، صله رحم است منتها صله رحم هم با تلفن و احوالپرسی هم می شود منتها باید حواس مان جمع باشد صله رحم داشته باشیم که خیلی حساس است و اثرات عجیب دارد. گاهی انسان توفیق پیدا نمی کند و عبودیت او نمی گیرد، دعایش نمی گیرد، تلاش اش نمی گیرد، یک مرتبه متوجه می شود که با برادرش میانه اش خراب است. پیش خودش می گوید او آدم بدی است، او آدم بدی است ولی تو آدم بد نباش، او قطع کرده و تو قطع نکن. «صل من قطعک». می گوید ذلت است، بلکه عزت است، ارحام کسانی هستند که متوارث هستند در سه طبقه.) پس از که گفتیم واجبات همه اش حسن ذاتی ندارد که این را در واجبات غیریه گفتیم، ایشان می فرماید: بلکه در واجبات نفسیه، صوم و روزه گرفتن آدم در یک حالت فشار قرار می دهد در تابستان مخصوصا. یک فشار و خستگی می آورد برای آدم و این صوم حسن ذاتی نیست و ذات آن حسن نیست و شکنجه است. بعد می فرماید: زکات که مال می دهید و مال دادن برای آدم فشار می آورد. حسن ذاتی آن است که طبع انسان از آن لذت ببرد و خوش اش بیاید و لذت بخش باشد. حج فشاری که از آن سختی که بیرون می آید و نفسی تازه می کند. نفس ها به سینه حبس می شود، حسن است نفس ها به سینه حبس شدن؟ پس حسن ذاتی نیست. می فرماید در یک استدراک که بعضی از افعال واجبات نفسیه حسن ذاتی دارد مثل رکوع و سجود که حسن ذاتی دارد ولی ادعای حسن ذاتی برای کل افعال واجبات یک ادعای جزافی است. این اشکالی هست که سیدنا الاستاد بر محقق خراسانی اظهار کرده اند. اما این اشکال وارد است یا وارد نیست؟

۱- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۲، صفحه ۲۱۶.

تحقیق این است که این اشکال وارد نیست

تحقیق این است که این اشکال به هیچ وجه وارد نیست. واجبات همان طور که محقق خراسانی فرمودند کلها دارای حسن ذاتی است. حسن ذاتی آن قابل انکار نیست. بعد از تحقیقات و تجربیات و گذشت قرون و اعصار این مطلب قطعی شده است که هر چیزی که واجب است، زیباست و هر چیزی که حرام است، زشت است و لو دینی نباشد. کمک کردن که واجب بشود یا امانت داری که واجب بشود، چقدر زیباست و برای انسان و بشر زیباست منهای دین. خیانت و اذیت و آزار از دید بشر و اقتضاءات طبیعت بشری زشت است منهای دین و مذهب و علم و تشریع و قانون. و این کشف قطعی علمی به مرور زمان، دلیل قطعی برای حقانیت دین اسلام است. و اما سیدنا که می فرماید استدلال ایشان به هیچ وجه قابل التزام نیست. مثال هایی که می زنند، می فرمایند: صوم، خمس و زکات و حج که صوم حسن ذاتی ندارد. قطعا صوم حسن ذاتی دارد اما درک حسن ذاتی اهلیت و روزنه خاصی دارد. روزنه درک حسن، فطرت آدم است. فطرت زنده باشد. گاهی فطرت می میرد و سرکوب می شود، حیوانیت می آید فطرت آدم را از کار برکنار می کند. فطرت در حد یک مقتضی است و اگر علت تامه بود، همه بهشتی بودند. فطرت روزنه تشخیص زیبایی ها و زشتی هاست که در آیه قرآن است «فالهمها فجورها و تقوئها» (۱) یعنی این فطرت به نحو الهامی درک می کند. یکی از آیات بسیار عظیمه الهی، فطرت خاص به عنوان یک موهبت برای انسان و درک های فطری است. شما یک کتابی را با یک خط زیبا و با یک چاپ بسیار لطیف و ظریف می بینید، بدون این که با کتاب آشنا باشید و محتوایش بدانید، این خط زیبا و این نمای زیبا، جذب می کند آدم را. این جذب از کجا می آید؟ تجربه کردید که علم باشد، علت و معلول باشد که فلسفه باشد. یک دستگاهی است در عمق روح آدم به نام فطرت. یا شما یک برگ گل زیبا را می بینید که عجب رنگی دارد و عجب لطافتی دارد، این لطافت برگ گل که به عمق روح شما جا دارد، از کجا آمده است. بعد یک اسب بیاروید در برابر این گل قرار بدهید، گل را زیر پایش قرار می دهد و توجه نمی کند. فقط برای انسان که روح دارد و فطرت دارد. نه تجربه کرده و نه علت و معلول و نه فلسفه و نه علم است و بدون تعلیم و تعلم می شود فطرت. اختصاص به انسان داشت می شود فطری و بین انسان و حیوان که مشترک بود، می شود غریزی. روزنه تشخیص فطرت است و بعد هم برای لذت و احساس لذت اهلیت شرط است. مثال یک طفلی که هنوز جاهل است، یک ظرف بلورین بسیار زیبا را دست او بدهید، سنگی هم در دسترس او باشد، با سنگ آن ظرف را می شکند. چرا؟ بلور را نمی فهمد که چیست، بلورین برای کسی که قدرت تشخیص دارد. با این مثال رسیدیم به صوم، کسی که عابد است و عارف است و معرفه الله دارد، عبادت را می داند، صوم که برای آدم فشار جسمی بیاورد و عنوان آن عبادت باشد، خدا می داند که آدم لذتی می برد که یدرک و لا یوصف. مثالش در مناجات های اهل وادی مناجاتیان دیده اید، در روایت که می گوید: صائم دو تا خوشحالی دارد یک خوشحالی آن عند الافطار است که لذتی می برد که خدایا چه توفیقی که روزه گرفتم برای تو و الان هم دارم افطار می کنم. حسن ذاتی که گفتیم حسن ذاتی آن التذاذ است. ان التذاذی است بسیار ملموس و فراموش نشدنی که برای اهلش است. سیدنا الاستاد برای عموم از دید عوام که یک فشاری می آورد که روزه است و مجبورم بگیرم، برای آن ها نیست، برای اهلش است و اهل می طلبد. بعد می فرماید که اگر از باب اطاعت بگویید حسن دارد، آن می شود یک حسن عقلی و خارج از محدوده ماست. ما حسن ذاتی نمی بینیم. و ما گفتیم که حسن عقلی که شما اعلام فرمودید موید بر داشتن حسن است. عقل برای چیزی که حسن نداشته باشد، توجه نمی کند. عقل مویدی است برای این حسن ذاتی و چون این حسن ذاتی دارد، عقل می گوید اطاعت هم خوب است. و بعد ایشان می فرماید: در بعض موارد مثل رکوع و سجود، از فرمایش خود ایشان استفاده کنیم

که همین رکوع و سجود، حسن ذاتی آن چگونه است، همین شرحی که ما دادیم که خود عمل به عنوان عبادت که خدایا الان در پیشگاه تو سر به خاک گذاشته ام و در پیشگاه تو رکوع کردم و معنای عبادت آن جا بیشتر نشان می دهد که هر کجا معنای عبادت خودش را نشان بدهد، حسن ذاتی آن خواهد آمد. این اعلام، موید و اعترافی است به حسن ذاتی. اما درباره خمس و زکات، برای اهل شان قطعا به همین منوال است. یک آدمی که معرفه الله دارد و معرفت به عبادت دارد، ما خلقت الجن و الانس الا لیعبدون که عبادت را به معرفت ترجمه کردند در تفسیر، ما گفتیم عبادت و معرفت ترجمه می شود و به ترجمه هم احتیاج ندارد و عبادت جدا از معرفت نیست و دو جلوه ای است در ضمن یک حقیقت. اگر جلوه نظری اش را توجه کنید می شود معرفت و جلوه عملی اش را توجه کنید می شود عبادت، لذا عبادت، معرفت است و معرفت، عبادت. از دید عملی عبادت است و از دید نظری، معرفت. لذا این تفسیر، تفسیر نیست و توضیح است.

۱- سوره شمس، آیه ۸.

سوال: اگر شما بفرمایید که درک حسن ذاتی، اهلیت لازم دارد، تخصیص اکثر لازم دارد.

جواب: اولا اقلیتی نیست و عده قابل توجهی است اهل معرفت و عبودیت و ما برای اهل معرفت و عبودیت صحبت می کنیم. و ثانیا واقعا هم کفار و بی دین که جمعیت آن بیشتر از متدینین هستند. اما درباره واجبات مالیه بعد از که اهل معرفت و عبادت هستید، یک مالی را خودتان به دست بیاورد که چقدر لذت دارد و اگر همان مبلغ را برای مستمند بدهید که آن دیگر چقدر لذت بخش است. خمس کسی از مال خودش بدهد. خمس یعنی کمک دین و زکات یعنی کمک مردم. کمک دین از لحاظ مالی و کمک به مردم از لحاظ مالی، این اصلا در عمق جان انسان بما هو انسان برخواسته است. بنابراین ذاتا لذت دارد و بدون هیچ شک و شبهه.

سوال:

جواب: سوال شد که شاید نظر سید الخویی در این جهت یک نظر مطابق با عرف عوام بوده است که در عرف عوام این حسن حساب نشود. ولی ما گفتیم که وجوب در واجبات امور عبادی است. عبادات برای اهل عبادت است و عبادت برای عباد است. و عابد کسی است که عارف باشد و عبادت را بفهمد. برای این دسته که عباد خدا هستند به معنای درست کلمه نه جهال، برای عبادی که اهل معرفت هستند، لذت واجبات مطلب غیر قابل انکار است. عبادت حسن ذاتی دارد. کمک کردن و خمس دادن برای دین، خود این عمل ذاتا محبوب است. و کمک کردن برای آدم مستمند خود این عمل بالوجدان الصحیح خودش لذت بخش است.

ص: ۳۵۵

واجب نفسی و غیری ۹۲/۱۰/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: واجب نفسی و غیری

بررسی واجب نفسی و غیری

تعریف گفته شد، اما اشکال سید الاستاد نسبت به تعریف محقق خراسانی را بررسی می کردیم.

اشکال سید و منظور از اشکال چیست؟

محقق خراسانی فرمودند که تمامی افعال عبادی حسن ذاتی دارد که این نکته ای برخواسته از دقت اصولی و یک معرفت سلوکی و دینی است. سیدنا الاستاد اشکالی که داشتند، فرمودند: تمامی واجبات، حسن ذاتی ندارد و اگر کسی همچین ادعایی بکند که همه واجبات حسن ذاتی دارد، یک دعوایی است. و مثال هم زدند که صوم حسن ذاتی عمل دیده نمی شود. خمس و زکات و حج، خرج و مصرف مالی و فشار و شکنجه، حسن ذاتی عمل دیده نمی شود. اما بعض موارد مثل رکوع و سجود حسن ذاتی عمل هم وجود دارد.

شرح مطلب

برای توضیح این مطلب، اولا باید معنای حسن ذاتی را توجه کنیم. منظور از حسن ذاتی اعمال چیست؟

سه عنصر حسن ذاتی

به طور دقیق و کامل، آن چه از صاحب نظران و مجموع زوایا فقه و اصول و کلام و عرفان استفاده می شود این است که حسن ذاتی دارای سه عنصر است: ۱. ذات عمل مفید باشد و ضرر نداشته باشد. ۲. درک حسن فطری باشد. ۳. درک و تایید حسن، عقلایی باشد. این سه عنصر در حسن ذاتی افعال و اعمال مندرج است. نتیجه اش لذت روحی و جسمی در قدم اول و رشد و کمال در قدم دوم، این حسن ذاتی افعال است. اما روزنه درک این حسن، یک روزنه اصلی دارد و یک راه فرعی. روزنه اصلی درک این حسن، فطرت است و گفتیم که خدای متعال در سوره شمس پس از یازده تا سوگند می فرماید: «فالهمها فجورها و تقوئها»، برای نفس که روح آدم است، الهام کرد و به ودیعت گذاشت و فطری ساخت فجور و تقوا را. که فطرت می داند امانت خوب است و خیانت بد است. در درک فطری تمام بدنه عبادات از امور فطری است، یعنی آن هایی ماموربه است مطلوبیت فطری دارد و آن هایی که منهی عنه است، مبغوضیت فطری دارد. که در این رابطه از قرآن و وجدان استفاده کنیم، از قرآن که «فطره الله التی فطر الناس علیها لا تبدیل لخلق الله»، تمامی افراد بدون استثناء این درک را دارد.

ص: ۳۵۶

فطرت علت تامه نیست، مقتضی است

و وجدان مراجعه کنیم، کسی که فطرت او شکوفاست و از آلودگی و خمود دور است و فطرت سرزنده دارد، او از گناه بدش می آید، از عبادت لذت می برد. فطرت علت تامه نیست، اگر علت تامه بود، همه مردم خداشناس و متدین بود و دیگر اختیار نبود و همه می رفتند به سوی تقوا بلا اختیار. فطرت یک مقتضی است و جاذبه است. به سوی دوست می کشاند آدم را و خوبی آن هم این است که حرکت به آن سو طبیعی می شود چون فطرت آمادگی دارد. تجربه کنید یک دعا یا یک ذکر یا یک عبادت یا درس خواندن خوب، یک مقدار که به طرف آن بروید جاذبه ایجاد می شود چون حرکت طبیعی است و از دورن آمادگی دارد. خدای ناخواسته به کارهای غیر مرغوب مثلا خواب بعد از نماز صبح که فرد نا آرام است چون فطرت پشت آن نیست. هر چند آن موقع خواب آرام بکند، ولی بعد که از خواب بلند بشود، یک لحظه فکر کندکه چه کاری کردم و یک ساعت دو ساعت را از دست دادم.

دو صورت فطرت

بنابراین فطرت دو صورت دارد: صورت شکوفایی و صورت افت. نسبت به افراد فرق می کند، کسی که فطرتش شکوفا نباشد، خوبی های عبادت یا اعمال را عقل درک می کند و عقلایی می شود. عقل هم اگر کارایی داشت، درک می کند و پس از که عقل درک کرد، فطرت آن عملیاتش را انجام می دهد. یعنی به طور اغلب فطرت جلو می افتد و عقل به دنبال اوست. و در مواردی عقل جلو می افتد و فطرت پشتیبانی می کند. نسبت به افراد و حالات و اضاع فرق می کند. جاذبه در ذات اعمال به طور کل وجود دارد، در این رابطه هیچ شکی نیست.

ص: ۳۵۷

دو نکته سید الاستاد

اما سیدنا الاستاد که دو تا نکته را در این ضمن فرمودند، حسن استفاده می کنیم: ۱. فرمودند اگر شما بگویید که عبادت به عنوان اطاعت امر، حسن دارد. آن از بحث ما بیرون است چون حسن ذاتی نیست و درک عقلی است. عرض می شود از این فرمایش خود ایشان استفاده می شود که آن جایی که عقل درک بکند، اطاعت امر مولی را درک کرده که عقبه فطری دارد که مولا ـ یی است و مولویت و عبدیت است و از امور فطری است. این درک عقلی در حقیقت یک امر فطری را درک کرده است. و ثانیا بر فرض فطرت را در نظر نگرفتیم و درک عقلی باشد، حسن ذاتی عمل اگر به درک عقل بود، چه اشکالی دارد؟ آن هم درک عقلی که ارتباط با اطاعت امر مولی باشد. درک می کند، چه درکی است؟ از بیرون که نیست، درک می شود حسن خود آن عمل و این هم برای ما کافی است و اعتراف است به حسن ذاتی عمل. ۲. فرمودند رکوع و سجود که از افعال و اعمال عبادی است، جزء مواردی است که حسن ذاتی دارد. اولا ـ این حسن ذاتی آن به چه صورت است؟ برای این است که عبادت می کنیم خدا را یعنی در پیشگاه خدا خضوع است و این عین همان اطاعت امر است. در حال قیام«ایاک نعبد و ایاک نستعین» و آن جاست که می گوییم «الله اکبر» یعنی تعبیر دیگری نیست که ما بگوییم نامتناهی است. اکبر یعنی نامتناهی که از حد و عصر ما بیرون است. لذا در ذکرها می گوید «الله اکبر یعنی ان یوصف او یحدد». این لذتش را اهلش درک می کند، و جایی برای تردید باقی نمی ماند. فرمودند امساک و اعطاء که خود امساک صوم و اعطاء مال و رکوع و سجود در کنار هم قرار بدهیم، لله باشد همه حسن ذاتی اش را در اندازه نشان می دهد و همه برای خداست عجب لذتی دارد. خدایا چه توفیقی است، خدایا چه عنایتی است که مالی را در راه خدا مالی را بدهد. در راه خدا آدم روزه بگیرد و نزدیک افطار چه لذتی که گرسنگی برای تو کشیدم. و احتمال این که مقرری گفته باشد، مشکلی نخواهد بود.

ص: ۳۵۸

دو تـا سوال هم جواب بـدهیم: سوال اول که حسن اگر توسـط امر بیایـد، ذاتی نیست. جواب اولاـ دقت کنیـد اعمال ذاتی یک حسـنی دارد و امر که روی آن قرار بگیرد حسن دیگر و حسن بر حسن نـور علی نـور می شود و مشـکلی نـدارد. امـانت خوب اسـت کـه حضـرت رسـول صـلی الله علیه و آله و سـلم می فرمایـد: «اقربکم منی غـدا فی الموقـف اصـدقکم للحـدیث و اداکم للامانه»، که طبق نقل از امام سجاد سلام الله تعالی علیه که فرمود اگر شمشیری که پدرم را شهادت رسانده باشد، آن شمشیر را به من امـانت بدهنـد خیانت نمی کنم. اگر بگوییـد که اگر شمشـیر یا مال یا پول به ما بدهنـد، ما خیانت نمی کنیم و این معلوم است امـا امانت دیگر است، تقوا امانت است، عبادت امانت است، دین امانت است، درس و بحث امانت است. یعنی خوب نگه داریـد و خـوب حفـظ کنیـد، این را بگوییـد «اداکم للامـانه». امروز در دنیـا اجتمـاعی و جهـانی و در تمـامی ابعـاد، «اصـدقکم للحدیث و اداکم للامانه و اوفاکم بالعهد و احسنکم خلقا » اگر این باشد بین مردم، یک مورد جزئی اختلاف و درگیری نیست و این دستور از سوی پیامبر است. رشد است و آرامش است و آرزوی یک بهشت روی دنیا در پرتو این نکات. و ثانیا بر فرض این که حسن ذاتی از امر بیایـد، بیایـد چون حسن موهبتی است. به اشـاره می دهـد، به الهـام می دهـد، به امر می دهـد و از هر طریقی که بدهـد، موهبت خـداست. حسن ذاتی هیـچ کسـی نـدارد و حسن ذاتی مخصوص ذات پروردگـار است. حسن ذاتی های که برای اعمال می گوییم، همه اش موهبت از سوی خـداست. طرق فرق می کنـد که الهامی باشـد یا از طریق امر باشد یا از طریق عقـل درک بشود. سوال دوم: گفته شـد که حسن ذاتی یعنی انسان لـذت ببرد از اعمال، لـذت باطل هم است و لـذت حرام هم است. فردی گرسـنه است و خیلی از غـذا خوردن لـذت می برد، می بیند غذای شخصـی آن جاست، صاحب آن غذا رفت وضو بگیرد، از این فرصت اسـتفاده کرد و شـروع کرد به خوردن این غـذا و مال مردم را خورد و لـذت هم برد اما حسـن ذاتی نـدارد چون حرام است. جوابش را گفتیم که حسن ذاتی دارای سه عنصـر است که فطری باشـد و مفیـد باشـد و عقلاـیی باشـد. اما آن عمل خلاف که یک لذت ابتدایی دارد، آن لذت فطری نیست و یک لذت حیوانی است، زودگذر است و نتیجه اش لـذت جسـمی و روحی نیست. قـدم دوم آن هم رشـد و کمال نیست بلکه همان لحظه وجـدانش هر لقمه را که می خورد، خبر می دهـد که جواب خـدا را چه می دهی و جواب صـاحب مـال را چه می دهی. یـک بیقراری همراه دارد که لـذت کامل نیست. مگر کسانی که خوی حیوانیت کامل حاکم باشد که اگر اهل مکاشـفه ببیند انسان نیست و اسب است یا گوسـفند است و انسـان دیگر هم نیست. بنـابراین به این نـتیجه رسـیدیم که آن چه که محقـق خراسـانی قـدس الله نفسه الزکیه فرموده انـد که عبـادات کلهـا عبـارت است از افعـالی که دارای حسن ذاتی هسـتند، کاملا درست است و درک آن هم ملموس است و فطرت اگر خمود پیـدا کنـد، با تجربه کوتاه که چنـد روز اصـلا غیبت به هیـچ وجه نکنیـد عادت می کنیـد، فطرت می اید و دیگر از فطرت بدتان می آید و همین طور سایر اعمال.

ص: ۳۵۹

واجب نفسی و غیری ۹۲/۱۰/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: واجب نفسی و غیری

بررسی اشکال مربوط به تعریف مشهور نسبت به واجب نفسی و غیری

گفته شد که مشهور، واجب نفسی را تعریف کرده اند که عبارت است از واجبی که «امر به لنفسه» و واجب غیری عبارت است از واجبی که «امر به لاجل غیره». اشکال شد که واجب نفسی هم براساس مذهب عدلیه به جهت مصلحت واجب شده است و لغیره می شود. واجبات و محرمات تابع مصالح و مفاسدی است که در آن احکام است. بنابراین واجب لنفسه جامع افراد نشد. واجب نفسی به جهت مصلحتی که در کار است، می شود لمصلحه واجب یعنی واجب لغیره، این اشکال بود درباره واجب نفسی.

از این اشکال سه جواب داده شده

برای رفع این اشکال، سه جواب داده شده است: جواب اول: محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه فرمودند واجبات که همه شان حسن ذاتی دارد، در واجب نفسی حسن ذاتی واجب به عنوان حسن ذاتی، داعی برای طلب است. و در واجب غیری، حسن ذاتی داعی برای طلب نیست. هرچند ممکن است حسن ذاتی داشته باشد مثل طهارات ثلاث ولی آن طهارات ثلاث بما هی طهارات داعی برای طلب نیست. بنابراین اشکالی که گفته شد، مرتفع شد. ما لنفسه و لغیره را عنوان نمی کنیم و می گوییم حسن ذاتی، داعی برای طلب است که شرح آن را دادیم. محقق نائینی (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: مصلحت در قلمرو تکلیف قرار نمی گیرد تا به خاطر او واجب، واجب بشود و واجب نفسی، واجب غیری بشود.

ص: ۳۶۰

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۱، صفحه ۱۶۷.

مقدمه به معنای عام به سه صورت است: موصله، سبب، معد

شرح مسئله: ارتباط مقدمه به معنای عام با ذی المقدمه به سه صورت است: صورت اول: مقدمه ای است که با ذی المقدمه هیچ فاصله و واسطه ای ندارد که در اصطلاح اصول می گوییم مقدمه موصله و در اصطلاح حقوق اسلامی به آن می گوییم مباشر. مثل آب برای وضو یا خاک برای تیمم. قسم دوم عبارت از مقدمه ای که با ذی المقدمه فاصله دارد و بین مقدمه و ذی المقدمه واسطه است. منتها واسطه امر اختیاری است. مثل برای صعود علی السطح، نصب سلم یک امر و فعل اختیاری است. این صورت را به آن می گوییم سبب. در این صورت هم امر تعلق می گیرد به ذی المقدمه، ذی المقدمه ای که با یک واسطه ممکن باشد، متعلق تکلیف واقع می شود. قسم سوم: مقدمه ای که با ذی المقدمه فاصله دارد و واسطه می خورد ولی آن واسطه امر غیر مقدور است. مثل مقدمیت بذر برای زرع، واسطه می خورد که واسطه آن واسطه مقدور و اختیاری نیست که

باد و باران است، و هوا و آفتاب است و غیره که در اختیار مکلف نیست. این گونه مقدمه را محقق نائینی می فرماید: به آن می گوییم معد. در صورتی که مقدمه از نوع معد باشد، برای ذی المقدمه تکلیف تعلق نمی گیرد. چون امر به غیر مقدور می شود و تکلیف به غیر مقدور می شود. قسم سوم که معد است، همین مثال ماست که مصلحت نسبت به عمل واجب، یک امری است و یک نتیجه و یک ذی المقدمه ای است که واسطه وجود دارد بین آن و مقدمه آن و آن واسطه هم امر غیر اختیاری است. لذا مصلحت برای مکلف به عنوان تکلیف اعلام نمی شود، تکلیف به او تعلق نمی گیرد و ایجاد آن یا فراگرفتن یا تحقق آن مصلحت، برای مکلف از سوی شرع به عنوان تکلیف نیست. بنابراین اشکالی که کردید، با این تحلیلی که داشتیم جواب داده شد. که مصلحتی که می گفتید یک امری است که واجب به وسیله او واجب می شود و واجب نفسی در حقیقت واجب غیری می شود، ثابت شد که مصلحت، متعلق تکلیف قرار نمی گیرد. پس از که متعلق تکلیف قرار نگرفت، دیگر واجب نفسی، واجب نفسی است و مصلحت متعلق تکلیف نیست تا واجب به وسیله او واجب غیری بشود. در مقام جعل واجب، مصلحت مورد تکلیف برای مکلف قرار نمی گیرد. جواب سوم از این اشکال از سوی سیدنا الاستاد (۱) قدس الله نفسه الزکیه اعلام شده است می فرماید: تعلق تکلیف دو تا شرط دارد: شرط اول این است که تکلیف مقدور باشد. شرط دوم این است که تکلیف برای مکلف عرفا قابل درک باشد. این دو تا شرط اگر وجود داشت، قابلیت برای جعل و تعلق تکلیف محقق می شود. براین اساس مصلحت در واجب، نه امر مقدور است چون مصلحت در واقع است. چندین وسائط است مثل این که آیا این عبادت واقعا خالصا لله بوده، و عمل واقعا مورد رضایت قرار گرفته، ریایی در آن رخنه نکرده و درست انجام شده، این ها وسائط است، اولا مقدور نیست و آن واسطه ها هم واسطه های غیر مقدور است پس اولا غیر مقدور است و شرط اول محقق نیست. شرط دوم این بود که قابل درک باشد عرفا، مصلحت واجبات فقط اجمالا برای مکلف معلوم است که آن هم براساس عدلیه که می گوییم احکام جزافیه نداریم اما خود مصلحت عینا و شخصا برای مکلف قابل درک نیست. چیزی که قابل درک نباشد، اگر تکلیف بشود اغراء به جهل است و لا یجوز. بنابراین مصلحت، واجب نفسی را واجب غیری درست نمی کند. این سه تا جواب داده شد.

۱- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۲، صفحه ۲۲۰.

تحقیـق این است که این اشـکال مشـکل آفرین نیست چون واجب نفسـی و غیری از ماهیـات متاصـله نیست و تعـاریف حقیقی نیستند

تحقیق این است که این توجیهات و آن اشـکال، در اصل مشکلی به وجود نمی آورد. هرچند توجیهاتی که از اعاظم گفته شد هر کـدام توجیه خوبی بود ولی از اسـاس نیـاز مبرم وجود نـدارد. برای این که واجب نفسـی و واجب عینی از ماهیـات متاصـله نیست تـا دارای جنس و فصـل باشـد و تا زمینه برای تعریف حقیقی وجود داشـته باشـد. یک عنوان فقهی و اصولی است. فقط یک توضـیح می خواهـد و تعریف حقیقی اولا زمینه نـدارد و ثانیا درباره این گونه از عنوان ها نیاز به تعریف حقیقی از اساس وجود ندارد چون ما می خواهیم عنوان فقط توضـیح داده بشود. لذا پنج تا تعریف را که گفتیم، هر کدام به نحوی توضیح بود. مضافا بر این خود واجب نفسی و غیری از عناوین عرفیه است و به همان معنای عرفی اش به کار می رود. نفسی یعنی مستقل و غیری یعنی وابسـته بـه غیر و از واضـحات اسـت. اگر می گوییـد چرا ایـن همه شـرح و دقت بکـار رفت، جـوابش این است که توضـیحات واضـحات من اصـعب المشـکلات. معنا عرفی است و واضح است و واجب مستقل مثل صلاه، نفسی است و واجب غیری، وابسـته مثل وضو. لذا امام خمینی (۱) قـدس الله نفسه الزکیه می فرماید: «الامر سـهل» که معنای آن همین بود که شـرح داده شد که تعریف، تعریف حقیقی نیست و مطلب واضح است.

۱- مناهج الوصول، امام خمینی، جلد ۱، صفحه ۳۷۲.

اما بحث فرعی شک در نفسیت و غیریت

اما بحث فرعی این عنوان این است که شک درباره نفسیت و غیریت. که این مسئله عملی می شود و کاربردی و اثر عملی دارد و هم قواعد به کار می رود.

محقق خراسانی می فرماید: مقتضای اطلاق عدم غیریت است که همان نفسیه است

محقق خراسانی می فرماید: اگر شک نداشتیم و مشخص بود که فهو المطلوب، و اگر واجبی را شک بکنیم که واجب نفسی است یا غیری، مقتضای اطلاق، نفسیت است. برای این که غیری نیاز به معونه دارد. «لغیره وجب»، چون معونه اضافی دارد، مولی در مقام بیان باشد باید به آن معونه یا بیان زائد اشاره کند و اگر اشاره نکند، مقتضای اطلاق می شود عدم غیریت یعنی بیان و وصف زائدی نیست و فقط خود واجب مطلوب است که در واقع می شود واجب نفسی.

دو قسم اطلاق: توسعه و تضییق

استادنا العلامه شیخ صدرا قدس الله نفسه الزکیه برای توضیح می گوید: اطلاق به اعتبار متعلق به دو قسم است: اطلاقی که مفاد آن توسعه در متعلق است مثل «احل الله البیع» که متعلق اطلاق که بیع باشد، به وسیله اطلاق وسعت و گسترش پیدا می کند. هر معامله ای که صدق بیع بکند، مورد حلیت قرار می گیرد به وسیله اطلاق این نص. قسم دوم: اطلاقی است که مفاد آن تضییق متعلق است. مثل اگر واجبی را دیدیم و شک کردیم که این واجب تعیینی است یا تخییری، در این مورد اگر تخییری بود، عدلی دارد یعنی مضافا بر خود این متعلق، متعلق دیگری دارد و عن اختیار که مکلف مختار است که این را انجام بدهد یا آن یکی را، و یا می گوییم تخییری نیست و تعیینی است و فقط همین مورد است. اگر شک در تعیین و تخییر بکنیم، مقتضای اطلاق تعیین است. چون تخییر نیاز دارد به یک بیان اضافی. مولی در مقام بیان اگر مراد و مقصودش تخییر بود که نیاز به بیان اضافی داشت، باید بیان می فرمود و الان که بیان نفرموده، مقتضای اطلاق می شود تعیینی.

ص: ۳۶۳

ما نحن فیه از قسم دوم است

و در مورد همین مسئله هم اطلاق از قسم دوم است، یعنی نتیجه اطلاق تضییق دایره متعلق است. که شک بکنیم که نفسی است یا غیری، متعلق به وسیله اطلاق تضییق می شود و نفسی می شود.

شیخ انصاری می فرماید: در شک نفسیت و غیریت به اطلاق نمی شود تمسک کرد ولی به اطلاق ماده می شود تمسک کرد

شیخ انصاری (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: در مورد شک در نفسیت و غیریت به اطلاق هیئت نمی شود تمسک کرد. در اطلاق هیئت، طلب و مطلوب باید بررسی بشود، به شکل انی می بینیم که هیچ شئ ای بدون امر مطلوب نمی شود و هیچ مطلوبی بدون طلب حقیقی نخواهد شد. به عبارت دیگر مطلوبیت مطلوب ارتباط مستقیم با طلب حقیقی است و مطلوبیت مطلوب به وسیله طلب انشائی به وجود نمی آید. چون طلب انشائی ممکن است اصلا در واقع طلب نباشد پس مطلوبی نیست و ظاهر آن مطلوب است و واقع آن مطلوب نیست. مطلوبیت مطلوب مستقیما مربوط است به اراده حقیقی که اراده بشود تا مطلوبیت محقق بشود. با این مقدمه این مطلب به دست آمد که طلب همیشه طلب حقیقی و شخصی است و اگر طلب حقیقی نباشد، مطلوبیت برای متعلق محقق نمی شود. طلب که حقیقی بود، شخصی می شود و طلب شخصی، جزئی است و قابل تقیید نیست. تقیید و اطلاق هم تقابل عدم و ملکه است و قابل تقیید که نبود، قابل اطلاق هم نیست. دلیل برای این مطلب، می فرماید: شهادت وجدان است و ریب و شکی هم نیست. براساس این توضیحی که داده شد، طلب حقیقی است و مطلوبیت است و این طلب، شخصی است و «القائم بالجزئی جزئی» چون به شخص تعلق دارد، شخص که جزئی است، طلب هم می شود جزئی و قابل تقیید نیست. بنابراین هیئت اطلاق ندارد. اما از جهت ماده می توانیم به اطلاق مراجعه کنیم. ماده که عبارت است از واجب. از خود مطلوب منهای طلب که اگر خود عمل، قیدی داشته باشد در نظر شرع، از سوی شرع باید آن قید اعلام بشود که قید غیریت است و اگر قید نداشته باشد و فقط واجب بدون هیچ قید اعلام و مطلوب باشد، همان مطلوب بدون هیچ قید و شرط عبارت است از واجب نفسی. به اطلاق ماده می شود تمسک کرد و به اطلاق هیئت نمی شود تمسک کرد. اما اطلاق هیئت، اطلاق لفظی است و اطلاق ماده، اطلاق مقامی است. هر دو مقدمه حکمت لازم دارد با یک فرق که اطلاق لفظی مضافا بر مقدمات لفظ باشد و قابلیت تطبیق بر افراد متعدد و در اطلاق مقامی که عمل است و لفظ دیگر نداریم منتها مقدمات حکمت باشد و نتیجه اش می شود توسعه در قلمرو و گاهی هم می شود تضیق در قلمرو. براساس اطلاق مقامی می توانیم از اطلاق ماده، تضییق استفاده کنیم. شک در نفسیت و غیریت، مقتضای اطلاق می شود نفسیت.

۱- مطارح الانظار، شیخ انصاری، صفحه ۶۷.

شک در نفسیت یا غیریت واجب ۹۲/۱۱/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شک در نفسیت یا غیریت واجب

تحقیق تکمیلی درباره شک در نفسیت و غیریت واجب

شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه فرمودند: در این صورت از مسئله نمی توان به اطلاق هیئت تمسک کرد. برای این که مفاد هیئت که طلب حقیقی است، چون که مطلوبیت طلب فقط به وسیله طلب حقیقی شکل می گیرد نه به وسیله مفهوم طلب. بنابراین طلب حقیقی قائم به شخص است و شخص جزئی و فرد است، و قائم به فرد، فرد است و قائم به جزئی، جزئی است. این مطلب یک امر وجدانی است و نیاز به برهان ندارد. آن واقع اراده که اراده حقیقی است، او سبب تحقق مراد می شود و مراد در واقع برخواسته از اراده حقیقی است و الا نه مرادی است و نه مطلوبی. بنابراین هیئت اطلاق ندارد و مفاد هیئت کارساز نیست.

محقق خراسانی می فرماید: در صورت شک در نفسیت و غیریت واجب به هیئت می شود تمسک کرد

محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: در صورت شک در نفسیت و غیریت واجب، به مفاد هیئت می شود تمسک کرد. برای این که در حقیقت منظور از طلب که مفاد هیئت است، طلب انشائی است. و در واقع طلب به معنای درست آن طلب به حمل اولی و ذاتی، طلب انشائی است. و اما طلب حقیقی که داعی نفسانی در عقبه آن باشد، در حقیقت مصداقی از مصادیق طلب است و طلب به حمل شایع است. ذاتیات و حقیقت شئ که حمل بشود، حمل اولی می شود و مصداق اگر حمل بشود بر ذات، می شود حمل شایع. این دلیلی است از سوی محقق خراسانی. دلیل دوم: در بحث طلب و اراده توضیح دادیم که انصراف در کار است. طلب منصرف می شود به طلب انشائی و این انصراف هم علامت حقیقت است. دلیل سوم: طلب حقیقی قابل انشاء نیست. چون طلب حقیقی صفتی است از صفات حقیقیه، مثل شجاعت و مثل خوف یا جود، علم، جهل که این ها صفات حقیقیه ذهنیه انسان است. این صفات حقیقیه با انشاء خلق نمی شود. ده بار هم برای شاگرد، علم انشاء بشود، آن عالم نمی شود بلکه باید برود درس بخواند و دقت کند تا بشود عالم. پس طلب حقیقی که عبارت است از خواست و اشتیاق شخصی و نفسانی فرد که یک صفت ذاتی است. او از خود علت تکوینی دارد، جاذبه ای که در عمل و فعل وجود دارد یا نیاز و احتیاجی به خود طالب وجود دارد. یا آثاری که در زندگی اش دارد. این ها اسباب و عواملی می شود تا طلب حقیقی صورت بگیرد و به مجرد انشاء که فقط اعتبار محض است، طلب حقیقی ایجاد نمی شود. براساس این سه دلیل، معلوم شد که آن چه را که ما می گوییم یعنی منظور از طلب در هیئت و در صیغه امر، مفهوم طلب است که خود شیخ انصاری (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: اگر منظور از طلب، مفهوم طلب باشد قابل تقیید است ولی مفهوم طلب از مسئله خارج است، چون مطلوبیت به وسیله مفهوم طلب محقق نمی شود. بعد از که محقق خراسانی فرمود منظور از طلب یا مفاد هیئت، مفهوم طلب است نه طلب حقیقی، زمینه برای تقیید مفاد هیئت آماده شد.

۱- مطارح الانظار، شیخ انصاری، صفحه ۶۷.

مرحله دو رفع اشکال

اما رفع اشکال: اتصاف فعل به مطلوبیت به واسطه طلب حقیقی است، این اشکال است. می فرماید: آن چه که شیخ فرمودند که اتصاف فعل به مطلوبیت به وسیله طلب حقیقی نفسانی است، این مطلب درستی است اما این مطلب با همه این خصوصیت منافات ندارد با اتصاف فعل به مطلوبیت به وسیله طلب انشائی.

ممکن است مطلوبیت فعل به وسیله طلب حقیقی باشد و ممکن است یا طلب انشائی باشد

جواب داده شد که انحصاری نیست. ممکن است مطلوبیت فعل به وسیله طلب حقیقی باشد و ممکن است مطلوبیت فعل به وسیله طلب انشائی باشد. شرح مسئله: طلب انشائی و طلب حقیقی ارتباط شان از قبیل نسبت اعم و اخص من وجه است. ماده افتراق از سوی طلب حقیقی، طلبی است که انسان در ذهن خود خواستار باشد چیزی را، و اصلا انشاء نکند و یک صفت نفسانی است. و اما ماده افتراق از طرف طلب انشائی مثل طلبی که در شکل تهدید و امتحان باشد که طلب انشائی محض است و حقیقی نیست. و اما هر دو باشد که هم طلب حقیقی است و خواست طالب است و هم انشاء شده است که مولی به فرزند خودش می گوید «تعلم القرآن» یا «تعلم الفقه». پس نسبت اعم و اخص من وجه است. پس از آن که گفتیم نسبت اعم و اخص من وجه بود، دیگر مطلوبیت فعل اختصاص به طلب حقیقی ندارد و می تواند فعل مطلوب باشد به طلب انشائی. طلب انشائی خاص و طلب حقیقی خاص که این ها هر کدام ممکن است مصداقی داشته باشد که آن مصادیق افراد و جزئیات هستند. مثل این که اگر چنان چه دستور آمده باشد مستفاد از نصوص که «من کان علیه ذنب فلیستغفر الله»، در این جا به شخص خطاب نشده است و مصداقی در کار نیست. طلب است اما مفهوم طلب است. طلب استغفار است، «فلیستغفر الله» هیئت است، مفاد آن مفهوم طلب است یعنی خود استغفار بما هو یک مفهوم و دارای مصادیق کثیر، این مفهوم طلب است. اما اگر گفته شد که «أیها المذنب» و گناهش را دید و ترسید که این گناه دامن گیر او بشود، «ایها المذنب عجل فی الاستغفار قبل ان ینزل علیک البلاء»، این طلب می شود طلب حقیقی و مصداقی است از مصادیق مفهوم که خود استغفار است. یک استغفار خاص به خصوصیت ویژه، مصداقی از مصادیق مفهوم استغفار است. بنابراین پس از داشتن مفهوم و مصداق، شیخ انصاری بین مصداق و مفهوم اشتباه کرده است. دیده است که هیئت مفاد آن طلب است و بعد دیده است که طلب حقیقی، طلب دارای جایگاه خاصی است و یک برجستگی دارد، گفته است که مفاد هیئت که طلب است، طلب حقیقی است و باید بگوییم که طلب وضع شده باشد برای طلب حقیقی. این از باب اشتباه مفهوم به مصداق است. طلب حقیقی، مصداق است نه مفهوم و یک مصداقی برای این معنای کلی است اما خود طلب انشائی به تعبیر محقق خراسانی که می فرماید: وجود انشائی هر شیئ و قصد حصول آن مفهوم شیئ به توسط لفظ آن شیئ است. بنابراین از باب اشتباه مفهوم به مصداق است و الا طلب همان طلب انشائی یا منظور از طلب همان طلب به معنای مفهوم است نه طلب به معنای مصداق. در مطلوب واقعی و هر چیزی که بخواهیم واقعیت آن را طلب کنیم، آن را عینا در خارج بخواهیم متحقق کنیم، در آن جا در حقیقت واقعیت مطلوب احتیاج به طلب حقیقی دارد. و اما اگر واقعیت نباشد و اعتبار باشد، نیاز به اراده حقیقی و طلب حقیقی نخواهد داشت. این را برای توضیح بعضی از شراح کفایه الاصول آورده بود.

اما تحقیق

تحقیق این است که هر دو اصولی شیخ انصاری و محقق خراسانی استدلال اش در این مورد محکم بود که نفوذ ناپذیر. اما هر دو در حقیقت یک ادعای قطعی دارد. دلیلی که به عنوان یک دلیل اصولی و عقلانی باشد، در کار نبود. هر دو که ادعاء دارد، شیخ تصریح کرد به شهادت وجدان و محقق خراسانی هم تقریبا می گوید وجدانی است. دو تا وجدان متقابل که نداریم و جمع بین ضدین که نمی شود، دو مصادره بسیار دارای قدرت و توان.

حل مسئله از کلام محقق نائینی استفاده می شود

اما حل آن: آن چه از فرمایشات خودشان با استفاده از بیان محقق نائینی حل قضیه این است که قضایای حقیقیه با قضایای خارجیه فرق می کند. در قضایای خارجیه، اتصاف فعل به مطلوبیت، مرتبط است با اراده حقیقی مثلا اکتب یا زید که قضیه خارجیه است و اراده حقیقیه است. بنابراین در قضیه خارجیه دقیقا اتصاف فعل به مطلوبیت بدون اراده حقیقی اصلا واقعیت ندارد. چون آن مطلوبیت ارتباط مستقیم با آن طلب حقیقی دارد ولی ارتباط قطع است و دیگر مطلوبیتی نیست و واقعا هم وجدانی است منتها در قضیه خارجیه که این جا اراده حقیقی است و مطلوبیت است منتها مطلوبیت خاص و جزئی و قابل تقیید هم نیست.

مفهوم طلب در مفاد هیئت در قضایای حقیقیه است

اما در قضیه حقیقیه «من کان علیه ذنب فلیستغفر الله» هیئت «یستغفر» و مفاد مفهوم استغفار است و بدون ارتباط با هیچ مصداقی و و عام و قابل تطبیق به مصادیق کثیر. بنابراین طلب انشائی در قضایای حقیقیه است و مفاد هیئت که مفهوم طلب می شود، در قضایای حقیقیه است و آن جاست که فقط مراد و مطلوب عبارت است از مفهوم استغفار بما هو استغفار بدون ارتباط با هیچ مصداقی. در قضیه حقیقیه وجدانی می شود و تصور آن برای تصدیق آن کافی است که مفاد هیئت، مفهوم طلب است. با این توضیح، بین دو تا نظریه هم جمع شد. جمع بین این دو تا نظر از بیان محقق نائینی استفاده می شود و اشکال هم حل شد و هر دو هم مورد استفاده است. هم طلب حقیقی جای خودش دارد و هم طلب انشائی. طلب انشائی در انشاءات احکام از قبیل «و لله علی الناس حج البیت» که طلب شده و حکم آمده و انشاء شده است و بستگی دارد به شرائط وجوب و واجب علی اختلاف که اگر شرائط فراهم شد، مصداق آن هم محقق می شود. بنابراین طلب به دو معنا درست است و هر دو هم طلب حقیقی و هم طلب انشائی قلمرو های جدایی دارد. بنابراین طلبی که در شکل قضیه حقیقیه باشد، قابل تقیید است و اطلاق هم خواهد داشت. در نتیجه از اطلاق هیئت هم می توان استفاده کرد منتها در قلمرو خاص که انشاء از قبیل قضایای حقیقیه باشد نه قضایای خارجیه.

ص: ۳۶۷

شک در نفسیت یا غیریت واجب ۹۲/۱۱/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شک در نفسیت یا غیریت واجب

شیخ انصاری در شک در نفسیت و غیریت فرمود به اصاله الاطلاق می شود تمسک کرد اما به اطلاق هیئت نمی شود تمسک کرد

گفته شد که شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه فرمودند که در این صورت از مسئله یعنی شک در نفسیت و غیریت واجب به اصاله الاطلاق می شود تمسک کرد اما به اطلاق ماده نه به اطلاق هیئت.

محقق خراسانی می فرماید: می شود به اطلاق هیئت تمسک کرد

ولی محقق خراسانی و مشهور بر این است که به اطلاق هیئت هم می شود تمسک کرد که شرح مسئله را گفتیم.

کلام سید الاستاد

سیدنا الاستاد (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: بر مسلک شیخ انصاری به اطلاق ماده تمسک ممکن است. مثلا اطلاق «صل» که تعلق دارد به ماده یعنی صلاه و خود عمل، اگر شکی در اشتراط صلاه به قید و شرطی داشته باشیم مثلا اشتراط صلاه به وضو، به اطلاق «صل» مراجعه می کنیم که مقتضای اطلاق رفض القید است. که این رفض القید مفاد آن می شود نفی واجب غیری یعنی هیچ قیدی در کار نیست و از خود «صل» فقط صلاه استفاده می شود. از اطلاق این بیان قید استفاده نمی شود. اگر قید در کار بود، باید ذکر می شد. الان که ذکر نشده است، مقتضای اطلاق رفض القید است پس قیدیتی نیست. این اصل است که لازمه این اصل، نفی غیریت است و نتیجتا نفسی ثابت می شود پس مقتضای اطلاق شد وجوب نفسی. یک سوال و یک جواب: این لازمه و اصل مثبت شد. جوابش این است اصل لفظی مثبت و غیر مثبت آن اعتبار دارد. به عبارت دیگر اصل لفظی لوازم عقلیه اش را هم می تواند ثابت کند. آن اصل عملی است که اعتبارش تعبد محض است و آن فقط همان مودای خودش را می گیرد. اصل لفظی اصطلاح شده است، اصل لفظی در حقیقت عبارت است از اصل عقلایی. در حقیقت همان مفاد سیره عقلاست که به ظهورات اعتماد می کند. سیره عقلاء بر اعتبار ظهورات است. بنابراین اصل لفظی حقیقت آن اصل عقلایی است.

ص: ۳۶۸

۱- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۲، صفحه ۲۲۲.

سوال:

جواب: اطلاق تقسیم نیست که باید مقسم در اقسام باشد بلکه در اطلاق قابلیت کافی است. قابلیت صدق که داشت، کافی است. متعلق اطلاق، واجب است. واجب هم قابلیت برای تطبیق بر واجب غیری دارد و هم بر واجب نفسی. پس از آن که این قابلیت وجود داشت، از اطلاق استفاده می کنیم و می گوییم مقتضای اطلاق چیست. مقتضای اطلاق به وسیله انصراف نیست که اگر به وسیله انصراف باشد، می شود ظهور. اطلاق به وسیله مقدمات حکمت است. چون مولی در مقام بیان بوده و اگر ما باشیم و تنها «صل» چیزی نمی فهمیم نه نفسی و نه غیری. ولی می گوییم مولی در مقام بیان است، اگر قیدی بود، باید می گفت و الان که نگفته است حمل می شود بر طبیعت مجرده خالی از قید و لازمه اش می شود نفی غیریت و اثبات نفسیت.

سوال: مرحوم خویی اشاره کرده در جمله اسمیه که به اطلاق ماده می شود اطلاق کرد.

جواب: اگر جمله اسمیه بشود، مفاد هیئت است و اگر فعلیه بشود، مفاد ماده است. در جمله اسمیه هیئت است که برای انشاء است. جمله اسمیه که زمان نداشته باشد می شود انشاء و جمله خبریه که زمان داشته باشد، اخبار است و اطلاق ماده به میان می آید و دیگر انشاء نیست. هیئت مفاد آن، انشاء است و اخبار اگر بود، بیان ماده است و آن موقع می توانیم به اطلاق ماده تمسک کنیم. اگر جمله اسمیه بود، می شود به هیئت تمسک کرد و اگر جمله خبریه بود، می شود به مفاد ماده تمسک کرد. در نتیجه درباره اطلاق لفظی در مجموع اگر مقدمات حکمت فراهم باشد، از اطلاق لفظی می توان استفاده کرد بر مبنای مشهور اطلاق هیئت و ماده و بر مبنای شیخ انصاری از اطلاق ماده.

ص: ۳۶۹

آیا تمسک به اصول عملیه در شک در غیریت و نفسیت امکان دارد؟

اما اگر مولی در مقام بیان نبود که اطلاق لفظی در کار نبود، بیان در مقام اصل تشریع بود، در این صورت که اطلاق لفظی زمینه ندارد، آیا در شک بین غیریت و نفسیت تمسک به اصول عملیه نتیجه بخش است یا نیست؟

شیخ انصاری می فرماید: به شرائط وجودی مقدمه توجه می کنیم

شیخ انصاری (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: اگر اصل لفظی نداشته باشیم، باید به شرائط وجودی مقدمه توجه کنیم. اگر مقدمه قبل از وقت ذی المقدمه باشد، در این صورت به برائت می شود تمسک کرد. مثلا ما شک کردیم در وجوب غسل مس میت قبل از دخول وقت صلاه. در این صورت شک می کنیم که این واجب غیری است یا واجب نفسی. در این جا گفته می شود که تمسک به اصاله البرائه ممکن است.برای این که اصاله البرائتی که دارای دو طرف است، یک طرف قطعا محقق نیست. غیری قبل از دخول وقت که ذو المقدمه وجوبش محقق نشده، وجوب مقدمه محقق نمی شود و ترشحی وجود ندارد. یک عدل آن قطعا محقق نیست، باقی می ماند عدل دیگر. شک در نفسیت می کنیم و مقتضای برائت، عدم وجوب است. در اصل عملی که در این جا جاری می کنیم، اصل نسبت به خود وجوب جاری می شود و غیریت و نفسیت را اصل عملی کار ندارد.

ص: ۳۷۰

۱- مطارح الانظار، شیخ انصاری، صفحه ۶۷.

سوال: بعضی ها گفته اند که چون این جا مورد شبهه وجوبیه است و لذا برائت جاری کرده اند

جواب: این از آن شبهه وجوبیه نیست که در اطراف علم اجمالی دارید. این شبهه وجوبیه ای است که وجوب آن مردد است بین این که الان است یا بعدا محقق می شود. این جا شبهه وجوبیه این است که یا این واجب دارای وجوب نفسی است که الان است یا دارای وجوب غیری است که قبل از تحقق نماز و قبل از دخول وقت، الان دیگر وجوبی نیست، پس یک عدل آن رفت چون قبل از وقت است. یک عدل که می ماند، شک بدوی می شود. بنابراین در شک بدوی جای برائت است.

سوال: این جا مخالفت قطعیه نمی شود چون اصل وجوب مسلم است ولی نمی دانیم که نفسی است یا غیری.

جواب: شک بین غیریت و نفسیت که شد، پس از که دقت کنیم در حقیقت برمی گردد به این شک که آیا وجوب فعلا هست یا نیست. اگر نفسی است، هست و اگر غیری است، نیست. ظاهر آن وجوب است و مردد بین غیری و نفسی است پس وجوب مسلم است و نمی شود برائت جاری کرد.

سوال: آیا بعد از جریان اصل، واجب است یا نیست؟

جواب: فعلاـ واجب نیست و بعد از دخول وقت باید غسل مس میت واجب است که انجام شود. اگر الان هم انجام بدهید، رجاء یا مقدمتا انجام شود که نتیجتا غیری می شود. و وجوب نفسی ندارد و فعلا بر ما واجب نیست.

ص: ۳۷۱

در الفاظ اصول عملی جاری است ولی در احکام اصول عملی

سوال: در الفاظ اصول عملیه جاری نیست.

جواب: اگر در الفاظ اصل جاری کنیم، اصول لفظیه می آید مثل اصاله الاطلاق و اصاله الظهور و اصاله العموم می آید. الان درباره احکام جاری می کنیم که نوبت به اصول عملیه می رسد. به طور کلی در بحث الفاظ، اصول لفظیه است اما در مورد احکام می شود شک در حکم یا شک در موضوع ذی حکم جای اصول عملیه است.

سوال:

جواب: واجب که بحث می شود منظور از این واجب مقدمه است. این مقدمه مثل غسل مس میت که قبل از وقت، شک می کنیم که این وجوب این نفسی است و خود این غسل واجب است یا این برای نماز واجب است که می شود وجوب غیری، پس ظاهر شک این است که وجوب مردد بین نفسی و غیری است اما واقع آن بین بود و نبود است. وجوب است اگر نفسی است و وجوب نیست اگر غیری است. چون در غیریت، ذو المقدمه ای در کار نباشد ترشح نیست و وجوب برای مقدمه نیامده است.

سوال: این در صورتی تصور دارد که این متوقف باشد بر یک امر شرعی و اگر آن امر شرعی نباشد، تصور ندارد یعنی تلازمی که ایجاد می شود، شرع باید بگذارد.

جواب: بحث ما درباره وجوب مقدمه واجب است و بین وجوب مقدمه واجب و وجوب خود واجب می گویند ملازمه وجود دارد و این ملازمه هم ملازمه عقلیه غیر مستقله است. حکم عقل است، و عقبه آن دستور شرع است. ما در این زمینه بحث می کنیم.

ص: ۳۷۲

سوال: شارع نمی تواند مهمل بگذارد و واگذار کند به اصول عملیه.

جواب: عقبه که دست شارع است گفته است «صل». اصل ذی المقدمه را واجب کرده است. این ذو المقدمه در خارج نیاز دارد به یک مقدمه تا انجام بشود. آن مقدمه ای که باید سبب باشد برای انجام این مسبب، یک مرتبه از سوی شرع بیان شده که بحثی در آن نداریم. و یک مرتبه مقدمه موصله است که در وجوب عقلی آن بحث نداریم. و یک مرتبه مقدمه ای است مثل آمادگی برای مسافرت به طرف مکه که این تهیو برای مسافرت مکه آیا ملازمه ای که عقلاـ وجود دارد بین انجام ذو المقدمه و مقدمه، این ملازمه که ملازمه عقلیه غیر مستقله است، نیتجه اش می شود اثبات وجوب شرعی برای مقدمه یا نتیجه اش اثبات وجوب شرعی نمی شود. زمینه بحث ما این است. حال یک فرعی باز شد که یک مقدمه ای داریم که ارتباط دارد با ذی المقدمه، این ارتباط را اجمالا می دانیم اما از سوی شرع تصریح نشده که تا بگوییم این مقدمه واجب است شرعا. عقلا هم ملازمه اش جدایی است. این مقدمه را می گوییم واجب باشد، آیا وجوب نفسی دارد که الان واجب است یا وجوب غیری دارد که وجوب آن می شود وجوب مقدمی. پس از ثبوت وجوب برای ذی المقدمه، وجوب برای مقدمه می آید. شارع در مقام بیان است، بیان کرده است و گفته است صل، حالا این صل آیا مقید به این است که اگر کسی مس میت کرده باشد باید غسل کند یا مقید به او نیست. مقتضای اطلاق می گوید که مقید به آن نیست. و اگر مقید به آن نبود، می شود اطلاق لفظی و اطلاق ماده. و اما این جا که اصل عملی باشد، اطلاق نداشتیم، صل در مقام بیان نبود و مقدمات حکمت کامل نبود. در اصل عملی ما هستیم و حکم و لفظ دیگر برای ما کمک نمی کند. یک وجوبی است برای غسل مس میت، این وجوب دیگر لفظ یا نصی است که از آن استفاده کنیم و ما هستیم و فقط حکم و یک وجوبی است برای غسل میت. آیا این وجوب غسل مس میت، وجوب نفسی است یا این وجوب غیری است. شک در نوعیت حکم می شود، از مرحله ابتدایی دور شدیم. مرحله ابتدایی الفاظ و نصوص است. اما رسیدیم به جایی که نه نصی است و نه لفظی، و ما هستیم فقط یک حکم، آیا این وجوب، وجوب نفسی است یا وجوب غیری است؟ در حقیقت شک بین فعلیت وجوب و عدم فعلیت آن می شود. اگر وجوب نفسی است، فعلا واجب است و اگر وجوب غیری است، فعلا واجب نیست. شیخ انصاری می فرماید: اگر قبل از وقت باشد، مقتضای اصل عدم وجوب است، اصل برائت از نفسیت جاری می شود پس نتیجتا مقتضای اصل، نفی وجوب است. اما از لحاظ تکلیف زمانی که وجوب محقق و فعلی بشود و وقت وجوب برسد، دیگر وجوب غیری را با اصل نمی توانیم کنار بگذاریم چون موجب مخالفت قطعیه عملیه می شود. اما اگر بعد از دخول وقت باشد و شک داریم که این غسل مس میت وجوب آن نفسی است یا غیری، طبیعتا آن وجوب که قطعا هست، و این جا مقتضای قاعده اشتغال است و به اصاله الاشتغال باید مراجعه کرد. چون علی ای حال وجوب است نفسی یا غیری، بنابراین مقتضای اصل اشتغال است. و اما شیخ انصاری می فرماید: اگر وقت گذشت و نماز قضاء شد، فعلا ما هستیم و وجوب این مقدمه، آیا وجوب برای این مقدمه بعد از وقت هم باقی است یا باقی نیست؟ اگر برای مقدمه اثر شرعی قائل هستید که می گویید اثر شرعی آن جواز صحت صلاه است، برای مقدمه که اثر شرعی قائل هستید، استصحاب وجوب می کنید. وقت هرچند گذشته و سابقا قطعا واجب است در داخل وقت و الان شک می کنیم، استصحاب وجوب می کنید که استصحاب مقدمه بر قاعده اشتغال است.

نظر شیخ انصاری قبل از وقت برائت و حین الوقت اشتغال و بعد الوقت استصحاب جاری است

بنابراین قبل الوقت برائت، حال الوقت اشتغال و بعد الوقت استصحاب. شیخ انصاری می گوید: ممکن است بگوییم در جمیع صور احتیاط کنیم. اگر این را هم بگوییم، این دیگر اصل نیست و این احتیاط دینی است. اما به عنوان اصاله الاحتیاط به حساب نمی آید.

اجراء اصول عملیه در مورد شک در نفسیت و غیریت واجب ۹۲/۱۱/۰۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اجراء اصول عملیه در مورد شک در نفسیت و غیریت واجب

گفته شد که شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه فرمودند در صورت شک در نفسیت و غیریت واجب، قبل از وقت و بعد از دخول وقت و بعد از خروج وقت به ترتیب برائت و اشتغال و استصحاب جاری است که شرح آن را دادیم.

کلام محقق خراسانی در شک در نفسیت و غیریت می فرماید برائت و اشتغال جاری است

محقق خراسانی می فرماید: در این صورت از مسئله یعنی شک در غیریت و نفسیت واجب، اگر شک کنیم درباره وجوب وضو که یک وجوبی قطعی است اما مردد است بین نفسی و غیری. این صورت از مسئله اگر قبل از فعلیت وجوب غیری باشد، جا برای اصاله البرائه است. شرح آن اشاره شد در بیان شیخ انصاری که وجوب مردد است بین نفسی و غیری ولی وجوب غیری فعلیت ندارد. چون ذو المقدمه اش هنوز فعلی نشده. وجوب ذی المقدمه که فعلی نباشد، وجوب مقدمه ی ان قطعا فعلی نیست چون فرع وجوب آن است و این مقدمه آن ذو المقدمه است. در صورتی که وجوب غیری، فعلی نباشد، جا برای برائت است. چون آن عدلی که غیری است، فعلا محقق نیست و آن عدلی که نفسی است، مشکوک است و می شود جزء شکوک بدویه. شک بدوی جای اصلی برائت است. اما همین صورت از مسئله اگر بعد از فعلیت وجوب غیری باشد مثلا درباره وجوب مقدمه شک داریم که وجوب آن نفسی است یا غیری ولی ذو المقدمه اش وجوب فعلی دارد پس وجوب غیری هم فعلیت دارد. در این صورت می فرماید حکم انجام دادن واجب است به هر جهتی که باشد وجوب نفسی یا وجوب غیری و قاعده اشتغال می شود. بنابراین در این صورت از مسئله مراجعه می شود به اصاله الاشتغال که واجب است قطعا انجام بشود ولی جهت آن معلوم نبود، عیبی ندارد. غیری باشد یا نفسی، اشکالی ندارد. ایشان همین دو صورت از مسئله را مطرح می کند یعنی جریان برائت و جریان اشتغال.

ص: ۳۷۴

محقق نائینی در شک در غیریت و نفسیت می فرماید سه صورت دارد

اما محقق نائینی (۱) قدس الله نفسه الزکیه مسئله شک در نفسیت و غیریت واجب را به سه صورت تصویر می کند: صورت اول که درباره صلاه، شک در غیریت و نفسیت را مطرح می کند، می گوید: ما اگر درباره صلاه که یک واجب نفسی است،

شـک کنیم که این صـلاه به عنوان واجب نفسـی تقیـد به یک مقـدمه دارد یا نـدارد، قیـد آن تعلق می گیرد به واجب غیری و مقـدمه، می فرماید: در این صورت برائت جاری می شود. صورت دوم در مورد مقدمه، می فرماید: اگر ما یقین یا اطمینان پیدا کنیم که وضـو واجب نفسـی است و امر دارد امـا بعـد از که وضـو وجـوب نفسـی دارد، وضو را قبـل از وقت بگیریم و بعـد از دخول وقت شـک کنیم که آیـا آن وضو کامـل بود و برای الاـن که نمـاز می خوانیم کـافی است یا مجـددا وضو بگیریم؟ این شـک در حقیقت برمی گردد به شـک در اطلاـق و تقییـد وضو که اطلاق دارد همان وضوی قبلی کافی است یا مقیـد است به دخول وقت. این جا هم می گوید برائت جاری کنید. این دو تا فرضـی که محقق نائینی بیان فرموده اند، بحث درست و مسـئله صحیحی است امـا ربـط مسـتقیم به مسـئله مورد بحث مـا نـدارد. مسـئله مورد بحث ما شک در غیریت و نفسـیت مقـدمه است. مقدمه است و شک می کنیم که این مقدمه وجوب آن نفسـی است یا غیری. صورت سوم همین صورت مورد بحث ماست. ما یقیـن داریم که وضـو واجب است امـا تردیـد در این است که این وضـو وجـوب آن نفسـی است و یـا غیری. اگر وجـوب ذی المقدمه فعلی باشد، می گوید لابد است که مقدمه را انجام داد. از باب این که وجوب آن نفسـی است یا غیری، فرق نمی کند اما علم اجمالی محقق می شود و علم به وجوب قطعی است و باید انجام بگیرد. در واقع وجوب آن به نحو وجوب نفسـی باشد یا وجوب غیری قصد وجه در مقام امتثال هیچ دلیلی ندارد.

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۱، صفحه ۱۷۰.

کلام سید الاستاد

سیدنا الاستاد [(۱)] قدس الله نفسه الزکیه با استاد خودش محقق نائینی بحث به میان می آورد نسبت به آن صورت هایی که فرض شد و ما از دایره بیرون کردیم. اما در نهایت آن چه از بیان استفاده می شود این است که اگر وجوب مقدمه فعلی باشد، قاعده اشتغال جاری می شود.

تحقیق

ملخص بحث در این قسمت یعنی در جریان اصول از دید صاحبنظران بیان شد، تحقیق مطلب این است که آن چه که شیخ انصاری فرمودند که در سه مرحله سه اصل به ترتیب جریان دارد و تعبیر ایشان قبل از دخول وقت و حین دخول و بعد از خروج وقت بود، با یک تصور کوتاهی می توانید تعبیری که محقق خراسانی دارد که می فرماید اگر مقدمه وجوب آن فعلیت داشته باشد اشتغال است و اگر فعلیت نداشته باشد اشتغال نیست. درست تطبیق می کند که اگر قبل از وقت باشد، فعلیت نیست و برائت است و اگر بعد از وقت باشد فعلیت است و اشتغال. فقط تعبیر از شیخ انصاری قبل دخول الوقت و بعد دخول الوقت است و تعبیر محقق خراسانی فعلیت و عدم فعلیت است. قبل دخول الوقت مساوی است با عدم فعلیت و بعد دخول الوقت مساوی با فعلیت است که اولی برائت و دومی اشتغال است.

سوال: چرا وجه در مقام امتثال دلیل ندارد؟

ص: ۳۷۶

۱- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۲، صفحه ۲۲۶ تا ۲۲۸.

جواب: فقط آن چه که دلیل داریـد در مقام امتثال، قصـد امر است. قصـد امر یک عبادت برای امتثال کافی است. قصـد وجه و قصـد خصوصـیت دیگر درباره عمل دلیلی ندارد. مثلا شـما نماز را انجام می دهید می گویید قربه الی الله که قصد امر شد و به داعی امر، ایـن عبـادت شـد. ایـن قصـد وجـه کنیـد کـه این همین چهـار رکعـتی همین این را می خـوانم قربه الی الله که همین خصوصیتی که این جا دارد، قصد خصوصیت دخل ندارد. عدم دلیل، دلیل بر عدم اعتبار است.

بررسی استحقاق ثواب و عقاب درباره واجب نفسی و غیری

این مسـئله یـک مسـئله کلامـی است. بحث اسـتحقاق عقـاب و ثواب جزء مسائل برجسـته علم کلام است. محقق خراسانی این مسئله کلامی را متفرع می کند بر مسئله مقدمه واجب، می فرماید: اما در واجب نفسی قطعا انجام واجب استحقاق ثواب دارد و ترک واجب اسـتحقاق عقـاب دارد. کسـی که واجبی را انجـام بدهـد، مسـتحق ثواب است و بایـد ثواب داده شود و کسـی که واجبی را ترک کند و مخالفت کند، اسـتحقاق عقاب دارد و باید کیفر و مجازات بشود. در این رابطه صاحب نظران می گوید که اسـتحقاق عقاب در صورت مخالفت بلا اشـکال و بلا خلاف است. چون شخصـی که تمرد کند و از رشـته عبودیت سـرباز زند و مخالفت و عصیان کند، این مخالفت قطعا استحقاق عقاب دارد و در این شکی نیست.

آیا این ثواب از باب استحقاق است یا تفضل

امـا درباره اسـتحقاق ثواب كسـی كه عمل واجبی را انجام داده اسـتحقاق دارد یعنی بایـد ثواب و مثوبت و اجر و مزدی برایش داده شود. این باید را بررسـی باید شود. بحث این است كه اسـتحقاق ثواب آیا دلیل كلامی و فقهی دارد یا ندارد؟ در صورتی كه واجبـات انجـام شـده است و مثوبت و ثواب از سوی پروردگـار عـالم قطعا داده می شود. اما این اعطای الهی و این ثواب و اجر كه قطعی است و شكی در آن هم نیست. بحث این است كه این اعطاء ثواب آیا از طریق استحقاق است یا از طریق تفضل است؟ كه این یك بحث كلامی است.

محقق طوسی می فرماید: از باب استحقاق است

متكلمین از جمله محور و محقق كلاـم محقق طوسـی قـدس الله نفسه الزكیه می فرمایـد: از بـاب اسـتحقاق است. مثوبتی كه در برابر انجام واجبات داده می شود، از طریق اسـتحقاق است. عبد عبودیت را رعایت كرده و انجام وظیفه كرده و استحقاق ثواب دارد، از خـدا این حق را می طلبد. و اما محقق طوسـی شـرح خاصـی در این رابطه بیان نمی كند و آن چه از تمام فرمایشان در این مسـئله كلامی اسـتفاده می شود ارتباط پیـدا می كند به لطف چون لطف واجب است و براساس قاعده لطف بر خدا واجب می شود. خودش به لطف خودش بر خود واجب می كند. بنابراین عبدی كه به وظیفه اش عمل بكند، این اسـتحقاق را دارد. و این مطلب یعنی استحقاق نظر مشهور هم است.

ص: ۳۷۸

شیخ مفید می فرماید: عباد حق مطالبه ثواب از خدا را ندارند

و اما نظر دیگری از محققینی از فقهایی که فقیه هستند و کلامی هم هستند مثل شیخ مفید (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: استحقاق عقابی قطعی است اما استحقاق ثوابی نیست. بشر و عباد در برابر انجام واجبات حق مطالبه ثواب از خدا ندارد. استحقاق یعنی ذی حق بودن و طلبکار بودن. عبد از خدا هیچگاه طلبکار نیست.

عبادت عباد دو دلیل دارد

برای این که عبادات دو تا راه دارد: ۱. کلامی، ۲. فقهی. کلامی آن است که عبادت شکر نعمت است. فقهی این است که حق عبودیت و ربوبیت است. از زاویه شکر که وارد بشویم، شکر نعمت های الهی نامتناهی است. که در مناجات ششم از مناجات خمسه عشر امام سجاد آمده است که مناجات شاکرین است که ابتدایش این است: «الهی اذهلنی عن اقامه شکرک تتابع طولک» تا این که می گوید: «فکیف لی بتحصیل الشکر و شکری ایاک یفتقر الی شکر فلکما قلت لک الحمد وجب علیک ان اقول لک الحمد»، شکر تو منتها و کرانه و آخر ندارد. و اما اگر از باب حق گفته شود، می بینید که حق عبودیت و ربوبیت یک فقر مطلق که انسان است و یک کمال مطلق است که خداست و تمام آن چه که این فقر مطلق دارد از عنایت آن کمال مطلق است. بنابراین خطبه اول امیرالمومنین صلوات الله و سلام علیه که می فرماید: «الحمد لله الذی لا یبلغ مدحته القائلون و لا یحصی نعمائه العادون و لا یودی حقه المجتهدون»، ان هایی که در نهایت جد و جهد هستند در عبودیت، اصلا نمی رسد و کجا کاری انجام داده است تا این که بتواند استحقاقی داشته باشد. بنابراین مثوبت قطعی است از باب تفضل است.

۱- اوائل المقالات، شیخ مفید، صفحه ۱۱۱. .

محقق نائینی و سید الاستاد قول غیر مشهور را قبول دارند که از باب تفضل است

محقق نائینی و سیدنا الاستاد قدس الله اسرارهما می فرماید: درست همین قول غیر مشهور است. قولی که اعطای ثواب و مثوبتی که از سوی خدای متعال در برابر اعمال واجبات عطاء می شود، از طریق تفضل است.

اشکال و جواب

از این رو آن اشکال که شنیده اید از اساس منتفی است. اشکالی که بعضی ها می کنند که خدا برای بعضی ها نعمت زیادی می دهد در حالی که آن ها خیلی آدم های خوبی هم نیستند و برای بعضی ها که هرچه تلاش می کنند نعمت زیاد نمی دهد، این خلاف عدالت است و عدالت که اقتضاء می دارد که برای همه مساوی اعطاء بشود. جواب هایی داده اند که فرق است بین تفاوت و تبعیض که تفاوت خلاف عدالت نیست و استحقاق های مختلف و حق های متفاوت و مختلف دارد و این می شود تفاوت اما تبعیض خلاف عدالت است که استحقاق های مساوی و اعطاء های متفاوت که این خلاف عدالت است. اعطاهای خدای متعال ظاهر آن تفاوت است نه تبعیض. این جواب را داده اند.

جواب اصلی

اما جواب اصلی این است که کسی می تواند به عدالت و عدم عدالت اشکال کند که طلب داشته باشد. شما چند نفر از یک فردی طلب دارید و اگر او طلب شما را نمی دهد یا کم و زیاد می کند، حق دارید. و اما اگر کسی از طریق کرم می دهد و هیچ طلبی نیست. «لا یسئل عما یفعل و هم یسئلون». او مورد سوال قرار نمی گیرد و از راه تفضل است. از اساس حقی نیست. به شما که چیزی داده شده است، سوال را پس بدهید و او به هر کسی که داد. جایی برای بحث عدالت و عدم عدالت وجود ندارد. یک فردی سخاوتمندی می خواهد برای افرادی کمک کند و برای کسی کم و برای کسی زیاد و به طور آزاد. کسی سوال کند که چرا حق او را ندادی؟ مگر حق دارد. چرا او را کم دادی؟ مگر او حق داشت. تسلط دارد و مال و ملک او است و از موضع کرم و جود ببخشد به کسی یا نبخشد جایی برای بحث عدالت و عدم عدالت وجود ندارد. درباره استحقاق ثواب نتیجه این شد که استحقاقی در کار نیست و فقط تفضل است.

ص: ۳۸۰

استحقاق ثواب بر واجبات نفسیه ۹۲/۱۱/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استحقاق ثواب بر واجبات نفسیه

بحث تکمیلی درباره استحقاق ثواب بر واجبات نفسیه

گفته شد که مشهور از اصحاب کلام بر این هستند که انجام واجبات باعث استحقاق ثواب می شود. اما شیخ مفید و من تبع ایشان فرمودند که انجام واجبات موجب استحقاق نیست بلکه اعطاء ثواب از باب تفضل است.

محقق نائینی می فرماید: اقوی در مسئله عدم استحقاق است

محقق نائینی (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: اقوی در این مسئله عدم استحقاق است. عبد هرقدر عبودیت و انجام واجبات داشته باشد، مستحق نمی شود. بلکه اطاعت مولی که عبودیت است، یک حکم الزامی عقلی است و هر مکلفی که واجبی را انجام می دهد، آن وظیفه عقلی و وظیفه عبودیت را انجام داده است و استحقاقی نیست. ثوابی که از سوی خدا داده می شود، فضل و احسان و کرم است.

معنی حدیث التائب من الذنب کمن لا ذنب له

شاهد این مدعا در حدیث معروف آمده است که «التائب من الذنب کمن لا ذنب له» (۲) معنای این حدیث این است که کسی که از گناهان گذشته توبه کند و استغفار کند، مثل کسی است که اصلا گناه نکرده است. می دانیم که همیشه اطاعت و عبودیت و عبادت وظیفه است. کسی که از وظیفه عبودیت سرباز بزند، فرار از بندگی است. این بنده آبق که برگردد به سوی خدا، به او می گوییم توبه. این برگشتن موجب سقوط عقاب گذشته نمی شود چون یک عقابی بر او آمده بر اثر مخالفت های قبلی اما الان که برگشته است، از نو شروع کرده است به عبودیت، این برگشت مسقط جرائم و جرم قبلی نیست. در حالی که این حدیث می گوید «التائب من الذنب کمن لا ذنب له» که از باب تفضل است و این یک تفضلی است که خداوند برای بندگان خودش عنایت می کند. این حدیث را محقق نائینی استشهاد کرده است که اعلام بکند به طور واضح تفضل دیده می شود.

ص: ۳۸۱

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۱، صفحه ۱۷۲.

۲- کافی، شیخ کلینی، جلد ۲، صفحه ۳۴۵.

جمع بندی سید الاستاد بین دو نظریه

اما سیدنا الاستاد (۱) برای جمع کردن این دو نظریه استحقاق و تفضل یک راه حلی دارد، می فرماید: استحقاق دو قسم است: ۱. استحقاق اجرت و اجیر و مستاجر. کسی که شخصی را اجاره بگیرد و او برای اجاره کننده کاری انجام بدهد و پس از که کار را انجام داد، استحقاق اجرت محقق می شود. در موالی عرفیه هم همین است که یک مولای عرفی است و از بنده خودش طلبی دارد و مثل یک تعامل است منتها تعامل قوی و ضعیف، مولی و عبد. عبد اگر برای مولی کاری انجام داد، استحقاق محقق می شود. این معنا از استحقاق در عبادت و عبودیت، مقطوع البطلان است. اجرتی نیست و اجاره ای نیست و تعاملی نیست. کسی از خدا اجرتی طلب ندارد. ۲. عبد به وظیفه اش عمل کند و واجبات را انجام بدهد و دستورات مولای حقیقی را ملتزم بشود و امتثال کند، آن گاه این عبد اهلیت برای ثواب پیدا می کند. اهلیت برای ثواب، استحقاق گفته شود. و در این فرض اگر از سوی خدای متعال لطفی و ثوابی شامل حال این شخص بشود، تلقی این است که این لطف و اعطای ثواب «کان صدر من اهله و وقع فی محله». می فرماید: اگر چنان چه استحقاق به این معنا باشد یعنی به معنای کسب اهلیت، اشکالی ندارد و می توانیم بگوییم که یک فرد براساس سنت الهی می تواند اهلیت را به دست بیاورد و خدا مکلف کرده است «انا هدیناه السبیل اما شاکرا» (۲) که شاکر باشد و «ان شکرتم لازیدنکم» (۳) ، اهلیت پیدا می کند و شاکر می شود و خدا برایش ثواب عنایت می کند. این اعطای ثواب را اگر استحقاق اعلام بکنید به معنای دوم، مانعی ندارد.

۱- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۲، صفحه ۲۳۰.

۲- سوره انسان، آیه۲

۳- سوره ابراهیم، آیه۷

نتیجه نزاع لفظی است و استحقاق به معنای دوم است

بعد می فرماید: در حقیقت منظور آنان مثل محقق طوسی که استحقاق اعلام می کند، اولا می فرماید: ظاهر بلکه مقطوع این است که نظر آن ها از استحقاق همین معنای دوم است که کسب اهلیت باشد. و اگر کسب اهلیت باشد، این گروهی که گفته اند که استحقاق در کار نیست بلکه تفضل است، این ها هم کسب اهلیت را انکار ندارند. بنابراین نزاع لفظی می شود. استحقاق به معنای استیجار و اجرت گرفتن نیست بلکه استحقاق به معنای کسب اهلیت است و کسب اهلیت مانعی ندارد. بنابراین ثواب و عقاب نسبت به واجبات نفسیه قطعی است و عقاب که معلوم است و استحقاق آن هم مشخص است و ثواب استحقاق است یا تفضل؟ به این نتیجه رسیدیم که این جا هم نزاع آنچنانی نیست بلکه موافق هستند که استحقاق است ولی استحقاق به معنای دوم. اما تحقیق این است که این یک مسئله کلامی است و هیچ اثر فقهی مستقیمی ندارد مگر این که درباره عدالت و فسق یا در موارد نادری نذری صورت بگیرد، ثمرات نادر است. اما براساس وظیفه عبودیت که داریم، این جا تلاشی که می کنیم این است که انجام وظیفه بشود. پس از که انجام وظیفه شد، رجای واثق داریم که خدا عنایت می کند و بعد می گوییم «خذ الغایات و اترک المبادی»، عنایت شامل حال می شود. تو بندگی چون گدایان به قصد مزد مکن که خواجه خود روش بنده پروری داند. او ارحم الراحمین است و او جواب عبادت را قطعا چند برابر لطف می کند. ما پس از این اعتقاد راسخ و پس از پایبندی به اعتقاد دینی مان باید وظیفه را انجام بدهیم و بیش از انجام وظیفه چیز دیگر از دست ما ساخته نیست. که به قول اهل حقوق ما تعیین تکلیف بکنیم و حکم صادر کنیم که باید از سوی خدا داده شود، این حق را ما نداریم.

ص: ۳۸۳

سوال: اگر بپـذیریم در طرف گنـاه و عصـیان آن نتیجه اثر وضـعی گناه است از این طرف هم بایـد بپـذیریم که این عبادت اثر وضعی دارد.

جواب: احکـام هم واجبات و هم محرمات مضافا بر احکام تکلیفیه، آثار وضـعیه هم دارد که این یک مطلب درستی است. آن اثر وضـعی نیاز به قصـد نـدارد. مثلا آب بخوریـد، رفع عطش یک امر طبیعی است. دست به آتش بزنیـد، سوزانـدن امر طبیعی است. جعل نمی شود و کم و زیاد هم نمی شودکه آن ها آثار وضـعی است. اما ما درباره ثواب و عقاب از سوی خـدای متعال بحث می کنیم که آثار تکلیفیه است. خـدا ثواب می دهـد و خـدا عقاب می کند که این ها تکلیفی است و درباره وضـعی آن بحث نداریم.

ترتب ثواب و عقاب بر واجب غیری

مطلب دوم: ترتب ثواب و عقاب بر واجب غیری.

محقق خراسانی می فرماید: نه استحقاق ثواب دارد و نه عقاب

محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: درباره اسـتحقاق ثواب و عقاب نسبت به انجام و ترک واجب غیری، اختلاف نظر وجود دارد. اما می فرماید: حق این است که نه استحقاق ثوابی است و نه استحقاق عقابی. ملخص فرمایش ایشان این است که از باب دلیل انی ما می بینیم که عبد اعمالی که انجام بدهد، مقدمات زیادی هم اگر در جهت انجام آن عمل در کار باشد، در آخر یـک ثواب دارد و این گونه که انسـان یک عملی را با ده مقـدمه انجام داد، ده تا ثواب داشـته باشـد. این فهم فقهی و ذوق مـذهب است. از طریـق «ان» کشـف می کنیم که برای واجب غیری که مقـدمات باشـد، ثواب جـدا از ثواب ذی المقـدمه وجود نـدارد. و اسـتحقاق عقـاب هم از همین قبیـل است. واجب غیری که یک امری است که نقش آن فقط مقـدمیت است و مصلحت ذاتی ندارد. ترک آن که خود هیچ مصـلحتی ندارد، موجب عقاب نمی شود. می فرماید: ثواب و عقاب از آثار قرب و بعد است و به توسط امر غیری، واجب غیری قربی حاصل نمی شود و به وسیله ترک آن، بعدی حاصل نمی شود تا مثوبت و عقوبتی در کـار باشـد. اما اگر بگوییـد که مقـدمات اگر منتهی بشود به مخالفت عمل، این جا عقاب است اما این عقاب در اثر ترک واجب است. عقاب مترتب می شود بر مخالفت واجب نه بر مخالفت مقـدمات. بعـد از این در مورد ثواب هم می فرماید: اگر مقدمات در جهت انجام واجب در حد قابل توجه باشد، اعمال یک مقدار کثرت داشـته باشد، تحت عنوان «افضل الاعمال اشـقها» ممکن است ثواب بیشتر و افزایش پیدا کند. منتها این ثواب دیگر برای مقدمات توزیع نمی شود بلکه ثواب برای همان عبـادت است منتهـا آن عبادتی که انجام آن مشـقت داشـته است و به آن جهت ثواب بیشتری هم داده شـده است. و اما از باب تفضل هم اگر ثوابی داده شود که آن محـدودیتی ندارد و تفضل خدا همیشه است. مقدمات را انجام بدهد و از باب تفضل در اثر آن مقـدمات زیاد هم ثواب هایی بدهد که تفضل است و باب تفضل واسع است و هیچ ایرادی ندارد و ربط به بحث اصـلی ندارد که واجب غیری بما هو واجب غیری ترک آن موجب عقاب و انجام آن موجب ثواب بشود.

محقق نائینی می فرماید: سه قول وجود دارد

اما محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: درباره واجب غیری و بررسی ثواب و عقاب نسبت به آن سه قول وجود دارد: ۱. ترتب ثواب و عقاب. ۲. عدم ترتب ثواب و عقاب که اولی کلامی محض و دومی اصولی محض.

قول سوم نظر محقق قمی است

۳. تفصیل است که محقق قمی می گوید اگر واجب غیری، اصلی بود استحقاق ثواب و عقاب است. و اگر واجب غیری، تبعی بود استحقاق ثواب و عقاب نیست. منظور از اصلی، واجبی است که غیری است اما خطاب مستقل دارد مثل وضو که هم برای نماز است و هم خطاب مستقل دارد. اما اگر یک واجب غیری بود ولی خطاب مستقل نداشت و خطابش در ضمن خطاب واجب نفسی بود مثل مسافرت برای حج که واجب غیری است اما خطاب مستقل هم ندارد و خطاب او به تبع خطاب حج است. می فرماید: اگر واجب غیری تبعی بود، ثواب و عقابی نیست. بعد اعلام می فرماید که «والحق ان الواجب الغیری اذا صدر بقصد التوصل یستتبع الثواب و العقاب». حق این است که اگر واجب غیری به قصد توصل به واجب نفسی باشد، این قصد توصل کارساز است و رنگ اطاعت به خودش می گیرد، بنابراین ثوابی وجود خواهد داشت.

سوال:

جواب: واجب غیری سفر به طرف حج است. این سفر یک مرتبه قصد رسیدن به حج می کنید و یک مرتبه قصد رسیدن نمی کنید. اگر قصد رسیدن داشتید، ثواب مترتب می شود. چون اطاعت شکل گرفته است و اگر قصد توصل به واجب نفسی را نداشتید مثل این که سفر تفریحی بود منتها در جهت مکه صورت گرفت، این ثواب نخواهد داشت.

ص: ۳۸۵

سوال:

جواب: توصل یعنی کسی که مقدمه را انجام می دهد، می گوید وصول و دسترسی به ذی المقدمه پیدا کنم. اگر قصد وصول به واجب داشتید، اطاعت است و اطاعت هم ثواب دارد. مثوبت محقق می شود و همین طور اگر مقدمه در جهت ترک باشد، عقاب دارد. اما اگر توصل نبود و یک سفری بود بدون قصد، که ایشان می فرماید واجب غیری بما هو واجب غیری لا حقیقه له الا ـ الطریق. اگر در آن طریق قصد توصل بود، رنگ اطاعت می گیرد و انجام اطاعت موجب مثوبت و ترک اطاعت موجب عقوبت می شود. می فرماید: اشکال نکنید که واجب غیری که توصل نباشد مثل داستان جنگ تبوک که گفته شد کسانی که با پیامبر رفته بودند به سمت و سوی جهاد و قصد جهاد هم نداشتند و به جهاد هم نرسیدند ولی آن مقدمه ثواب داشت. می گوید جواب این معلوم است چون همراهی پیامبر فی حد نفسه عبادت است نه از باب مقدمیت. تشرف در محضر رسول الله رویایی است که از بهشت بالاتر است. بنابراین آن ثواب عظیم به این جهت است نه به جهت دیگر.

ثواب و عقاب در واجب غیری ۹۲/۱۱/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ثواب و عقاب در واجب غیری

بررسی ثواب و عقاب در واجب غیری

گفته شد که محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه فرمودند که واجب غیری که در بحث ما مقدمه واجب است، اگر به قصد توصل به واجب اصلی و ذی المقدمه باشد، مثوبت دارد. برای این که اطاعت و اضافه به مولی صورت می گیرد و آن باعث ثواب است. عقاب هم در ترک آن مقدمه در صورتی که ترک منتهی بشود به مخالفت اصل واجب. به شکل ایجابی اگر مقدمه را در نظر بگیریم می شود موصله و به شکل سلبی که در نظر بگیریم می شود ترک منتهی به مخالفت.

ص: ۳۸۶

فرق ثواب بر مقدمه و ترک مقدمه

اگر ترک منتهی به مخالفت بشود، قطعا عقوبت دارد با یک فرق که در انجام مقدمه قصد توصل شرط است اما در ترک قصد شرط نیست. همین که ترک مقدمه منتهی بشود به ترک اصل واجب، می شود موجب عقوبت.

آیا پس از انجام مقدمه ثواب متعدد می شود

مطلب دیگری به عنوان فرع بر این مسئله مطرح است و آن این است که اگر گفتیم بر مقدمه ثواب و مثوبت مترتب می شود، آیا ثواب مقدمه غیر از ثواب ذی المقدمه است و تعدد در مثوبت وجود دارد یا یک مثوبت است و مقدمه مندک می شود و ثواب فقط متعلق به انجام اصل واجب است؟

محقق نائینی می فرماید: ثواب یکی بیشتر نیست

محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: ثواب یکی بیشتر نیست همان طوری که محقق خراسانی فرمود و تعدد ثوابی نیست. اما پس از که مقدمه موصله باعث ثواب بشود، ازدیاد ثواب امر ممکنی است و می گوییم واجبی که مقدمات آن به قصد توصل به آن انجام گرفت و مقدمات هم مطلوبیت داشت، به ثواب اصل واجب افزوده می شود. نتیجه مقدمه موصله، افزایش ثواب است نه این که تعدد در ثواب باشد.

سید الاستاد می فرماید: در مقدمه موصله اگر چه منتهی به انجام ذی المقدمه نشود، باز هم ثواب دارد

در این رابطه سیدنا الاستاد (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: در مقدمه موصله هرچند مقدمه منتهی نشود به انجام ذی المقدمه ولی در آن مقدمه ثوابی وجود خواهد داشت. برای این که ثواب مترتب است بر انقیاد و اطاعت. در صورتی که مقدمه به قصد توصل و انقیاد و اطاعت صورت بگیرد، در این فرض موجب ثواب محقق شده است. انقیاد موجب ثواب است هرچند به ذی المقدمه منتهی نشود. خود آن اطاعت مثوبت دارد. حال مثوبت از باب استحقاق یا تفضل که گفته شد حق این است که از باب تفضل است.

۱- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۲، صفحه ۲۳۱.

نتیجه نهایی و ثمره بحث

در این جهت از بحث نظرات و آراء گفته شد و نتیجه نهایی هم به دست آمد: ۱. اعطاء ثواب علی التحقیق بر اساس تفضل است و اما ترتب ثواب بر واجب غیری بر مبنای محقق خراسانی و محقق نائینی ثواب مجزا در برابر ثواب اصل واجب نیست بلکه افزایش است. و بر مبنای سید الاستاد ثواب متعدد است. نتیجه این جا معلوم می شود که اگر مقدمه به انجام ذی المقدمه منتهی نشود، افزایشی نیست. و اگر منتهی بشود به انجام ذو المقدمه ثواب افزوده می شود. ولی بنابر سیدنا اگر به انجام ذی المقدمه هم منتهی نشود، قصد انقیاد بوده ثواب است.

تحقیق

تحقیق هم این است که ثواب مترتب می شود از باب تفضل. خدای متعال آن وعده هایی که برای بندگان خودش داده است و آن «جزاء بما کانوا یعملون» (۱) و آن رحمت و رأفت نامتناهی دارد، اگر بنده ضعیف اش کاری را به قصد اطاعت انجام بدهد و رجاء ثواب، رجاء واثقی است.

این بحث کلامی چرا در بحث ما آمده؟

سوال: اثر عملی این بحث چیست؟

جواب: بحث کلامی است و مترتب بر بحث خود ماست. و از این بحث کلامی، بحث فقهی هم می آید. مثل عدالت و فسق و نذر که این مسائل به طور نادر از این مسئله استفاده می شود منتها گفتیم آثار فقهی نادر است. و اصل بحث کلامی است و این بحث کلامی مربوط به بحث مقدمه شد.

۱- سوره واقعه، آیه۲۴

اشکال و جواب

محقق خراسانی در کفایه الاصول در بحث مقدمات واجب بعد از این بحث می فرماید: اشکال و جواب: اما اشکال در حقیقت مربوط می شود به طهارات ثلاث، وضو و غسل و تیمم. بعد از که محقق خراسانی فرمود که واجب غیری مثوبتی در پی ندارد و واجب غیری امر توصلی دارد و امر توصلی قصد قربت در پی ندارد. این فرمایشات درباره طهارات ثلاث به مشکل روبرو می شود. این یک اشکال منحل می شود به دو اشکال کلامی و فقهی، اشکال کلامی آن این است که طهارات ثلاث که شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: اخبار در حد بالاتر از استفاضه آمده است که طهارات ثلاث دارای ثواب است. این مثوبت از کجا آمد؟ اما اشکال فقهی در فقه مسلم است که وضو بدون قصد قربت وضو نیست. اگر مثلا برای کسی آموزش بدهید و شکل وضو گیرنده را ترسیم کنید، اما قصد وضو نکنید، نمی توانید با آن وضو نماز بخوانید مگر این که در ضمن آن اموزش قصد هم کرده باشید. بنابراین اگر قصد قربت نباشد، این طهارات محقق نمی شود. در نتیجه این قصد قربت از کجا وارد شد؟ امر، غیری است و امر غیری مفید توصل است و توصل که قصد قربت ندارد و قصد قربت از کجا آمد؟ باید یک امر مستقل نفسی شرعی در کار باشد. این دو تا اشکال را ایشان مطرح می فرمایند و در جواب از این دو اشکال می فرماید: جواب این است که طهارات ثلاث امر نفسی دارند و ثواب که مترتب می شود براساس آن امر نفسی است و قصد قربتی که در کار است، برگرفته از آن امر نفسی است و جایی برای اشکال وجود ندارد. اما اگر اشکالی مطرح بشود که امر نفسی قصد امر می خواهد و در طهارات ثلاث قصد امر نفسی نمی کنید معمولا، مگر این که ممکن است کسی مسئله بلد باشد و توجه داشته باشد و قصد امر نفسی طهارت را بکند اما در حالتی که وقت نماز رسیده و وضو می گیرید برای نماز قصد می کنید و قصد امر غیری اما امر نفسی مغفول است. امر نفسی که مغفول است، اثری ندارد. پس شما که می گویید طهارات ثلاث امر نفسی دارد، در عمل از امر نفسی خبری نیست. در جواب می فرماید: امر غیری درباره وضو فقط داعویت دارد به سوی مقدمیت و عنوان مقدمه را پوشش می دهد. ذات عمل را که مامور به امر نفسی باشد، امر غیری کار ندارد. اما این امر غیری آن امر نفسی را در ضمن دارد. این در ضمن آن می آید ولو غافل هم باشید. غفلت مشکلی ایجا د نمی کند. امر نفسی در ضمن امر غیری محقق است. توضیح آن: امر نفسی یک طلبی است در واقع و امتثال آن طلب عمل به مقتضای آن طلب است. عمل به مقتضای آن طلب در ضمن آن امر غیری دارد و این عمل به مقتضای طلب کافی است که امر نفسی ضمنا متحقق بشود.

سوال

سوال: این همان فرمایش محقق قمی می شود که هم خطاب نفسی به آن آمده و هم خطاب غیری.

جواب: تطبیق آن در مثال اشکال ندارد. اما محقق قمی فرمودند که اگر مقدمه که واجب غیری است، اگر خطاب اصلی داشته باشد، موجب ثواب است مثل وضو. اما اگر خطاب اصلی و استقلالی نداشته باشد و وجوب آن تبعی باشد مثل راه رفتن به طرف حج، این مقدمه مثوبت ندارد. اما این جا می گوییم که اگر امر غیری انجام بگیرد که بگوییم مقدمه را انجام بدهید، امر نفسی که همین مقدمه داشته است که وضو است، آن امر نفسی در ضمن این امر غیری است. لذا امر نفسی هست و انجام می شود و طلبی است که اقتضاء آن طلب انجام مطلوب است و مقتضای طلب محقق شده است. پس طلب نفسی در ضمن امر غیری امتثال شده. اما این که خود امر نفسی به طور معین و مشخص در موقع انجام عمل در نظر گرفته نشده است، اشکالی ندارد.

سوال: در تمام اوامر غیریه، امر نفسی است؟

جواب: فقط در طهارات ثلاث است. بخاطر روایات و اخبار بالاتر از استفاضه و روایاتی که درباره استحباب نفسی طهور آمده. این جزء ضرورت های فقهی است که غسل و وضو که از طهارات است، حسن ذاتی دارد و برای نماز قصد قربت می خواهد و ثواب بر آن ها مترتب است. این سه تا عنوان در فقه از مسلمات است که هم مثوبت در پی دارد و هم اگر مقدمه شد، قصد قربت نیاز دارد. این فرمایش ایشان بود.

ص: ۳۹۰

توضیح بحث

اصل این اشکال و جواب به طور مفصل در بیان شیخ انصاری آمده است، شیخ انصاری (۱) قدس الله نفسه الزکیه این اشکال را مطرح کرده است که در بحث مقدمه واجب که گفته می شود واجب، واجب غیری است، مثوبت و قصد قربتی نیست، طهارات ثلاث را چگونه توجیه می کنید؟ همین دو تا اشکالی که محقق خراسانی گفت، عینا در آن جا آمده به شکل مفصل.

اشکال سومی از طرف شیخ انصاری که امر غیری مبتلا به دور است

مضافا بر این یک اشکال دیگری را ایشان مطرح فرموده اند و آن اشکالی که درکتاب طهارت آمده است که امر غیری و مقدمیت به مشکل استلزام دور روبرو می شود. به این نحو که امر غیری توقف دارد به مقدمیت مقدمه و تا مقدمیت نباشد، امر غیری نیست. و مقدمیت مقدمه هم توقف دارد به امر غیری و یک دور واضحی است. شیخ اعظم قدس الله نفسه الزکیه پس از بیان این اشکالات، جواب هایی را ارائه می فرماید.

سه جواب وجود دارد

در مقام جواب این اشکالات می توانیم سه تا جواب را ارائه بدهیم:

جواب اول و اشکالات آن

باید بگوییم که در این مورد یعنی در مورد طهارات ثلاث امر نفسی وجود دارد که محقق خراسانی گفت. پس از که گفتیم امر نفسی است، تمام اشکالات در دید ابتدایی حل شد. نه دور است و نه آن دو اشکال. بعد می فرماید: این جواب، جواب درستی نیست. اشکال اولی که در این جواب وجود دارد این است که این امر نفسی بر فرضی که ما اعلام بکنیم، تمام طهارات ثلاثه را شامل نمی شود. تیمم امر نفسی ندارد و مطلوبیت نفسی ندارد. دست به خاک زدن چه مطلوبیت ذاتی دارد؟ برای مقدمه نماز است که تیمم ارزش دارد. وضو و غسل که معنایش پاکی و پاکیزگی و شستشو هست، یک محبوبیت و مطلوبیت ذاتی دارد اما تیمم نه امر نفسی دارد و نه یک رجحان ذاتی. پس جواب کامل نیست و دلیل می شود اخص از مدعا. گفته بودیم که اگر دلیل اعم از مدعا باشد، کارساز است. اما اگر دلیل اخص از مدعا باشد، مدعا را ثابت نمی کند. اشکال دوم درباره این جواب این است که امر نفسی اگر در نظر گرفته بشود، نتیجه امر نفسی درباره طهارات استحباب نفسی است و نتیجه امر غیری، وجوب غیری است. تکالیف با هم متضاد است. مستحب و وجوب یک چیز نمی شود و دو شئ متضاد است. در یک مقدمه دو حکم را جمع بکنید، جمع بین ضدین و متنافیین است یعنی استحباب و وجوب. می فرماید: اگر این اشکال را تنزل کنیم و بگوییم که این اشکال حل است برای این که تعدد جهت دارد. از جهت ذات عمل مستحب است و از جهت عنوان مقدمیت وجوب غیری است. تعدد جهت موجب تعدد متجه بشود. بنابراین اشکالی نداشته باشد. البته این تعدد جهت را این جا سیدنا الاستاد قبول ندارد و نقد می کند که تعدد جهت جایی می آید که جهت، جهت تعلیلیه باشد اما اگر جهت تقییدیه باشد، کاری از پیش نمی برد. شیخ انصاری می فرماید: بر فرض بگوییم که تعدد جهت است، با این تنزل هم مشکل دیگری وجود دارد و آن این است که داعی بر انجام مقدمه در صورت تحقق مقدمیت مثلا داعی بر انجام وضو بعد از دخول

وقت آن هم برای نماز، امر غیری ترشحی است. پس فقط امری که داعی بشود بر ایجاد وضو پس از دخول وقت برای نماز داعی، امر غیری است که مفاد آن وجوب غیری است. در آن جا دیگر از استحباب خبری نیست، یک امر وجدانی است که یک طلب است و یک مطلوب است. امر غیری است و مفاد آن وجوب و برای استحباب داعی وجود ندارد. بنابراین ما هستیم و امر غیری، که قلمرو کار ما فقط امر غیری داشت، آن دو تا اشکال می آید که مثوبت از کجا و قصد قربت از کجا. می فرماید: این جوابی که بگوییم امر نفسی درباره طهارات ثلاث کارساز است، کافی نیست.

۱- مطارح الانظار، شیخ انصاری، صفحه ۷۰ و ۷۱.

جواب دوم

جواب دوم: به طور خلاصه به این صورت است که می فرماید: مقدمه رجحان ذاتی دارد. رجحان ذاتی آن را از طلب شرع به طور انی کشف می کنیم. و آن رجحان ذاتی آن باعث مثوبت و نیاز به قصد قربت دارد. برای توضیح می فرماید: مقدمات که عبارت است از حرکات در افعال دو گونه است: ۱. ارتباط مقدمه با ذی المقدمه ملموس است که در تکوینیات دیده می شود و ارتباط صعود علی السطح با نصب سلم. ۲. ارتباطی مثل ارتباط صلاه به طهارت که این توقف صلاه به طهارت مثل توقف صعود علی السطح نیست، پس این توقف برای ما معلوم نیست و یک امر غیری می خواهد که این توقف واقعی که است را ارشاد کند و نشان بدهد. بنابراین امر غیری نقش آن این است که آن رجحان ذاتی که وجود دارد و آن توقفی که در کار است، به توسط این امر برای ما اعلام بکند. بنابراین مثوبت در اصل رجحان ذاتی است و قصد قربت از این جهت است و نقش امر غیری هم این است که توقف را به ما اعلام بکند و ما را ارشاد کند که این صلاه به این طهارت توقف دارد. بعد از این جواب را که می فرماید، این جواب هرچند اگر درست باشد، هر سه تا اشکال را حل کرد.

جواب سوم

جواب سوم را می فرماید که گویا جواب سوم جواب کاملی است و بعد دستور به تامل می دهد و می گوید دقت کنید. جواب سوم این است که مقتضای امر غیری، توصل است و توصل هم فقط توصل به مقصد است یعنی ذو المقدمه را انجام بده و بیشتر از آن چیزی نیست. و بعد می بینیم که طهارات ثلاث انجام آن نیاز به قصد قربت دارد، این قصد قربت که یک طلب است از سوی شرع نیاز به یک امر دیگری دارد. یک امر دیگری این جا وجود دارد و آن امر دیگر امر نفسی نیست و از نوع امر غیری است. گویا درباره مقدمه دو تا امر داریم: یک امر برای توصلیت که آن جا مثوبت حل می شود. و امر دوم که این مقدمه را با قصد قربت انجام بدهید و آن امر دوم هم امر غیری است و امر غیری هم معونه ندارد که نصی وارد بشود. همان طوری که امر غیری را ما درباره اصل مقدمه از باب ملازمه اثبات کردیم، این امر به قصد قربت را هم از باب ملازمه اثبات می کنیم و هیچ معونه ندارد و این دو تا امر غیری و دو تا مطلب است. بنابراین تعدد طلب و تعدد مطلوب بلا اشکال مثوبت و قصد قربت و دور هر سه تا حل شد.

ص: ۳۹۲

بررسی عبادیت طهارات ثلاث ۹۲/۱۱/۰۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: بررسی عبادیت طهارات ثلاث

بررسی عبادیت طهارات ثلاث

سه راه حل شیخ انصاری

بحث به این جا رسید که شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه در توجیه این مسئله سه راه حل ارائه فرمودند، امر نفسی، رجحان ذاتی و تصور دو امر. تصور دو امر به این معنا بود که آن مقدمه ای که قصد تقرب لازم دارد، یک امر غیری کافی نیست. چون یک امر غیری فقط مفید توصل است و قصد تقرب که از سوی شرع آمده، یک امر غیری دیگری هم می خواهد و گفته شد که مونه زیادی هم ندارد و سوال نمی شود که این امر دوم کجا ثبت شده است چون از ملازمه استفاده می شود. پس از که زادگاه و خاستگاه امر غیری، ملازمه بود، می توانیم بگوییم که همان ملازمه یک امر غیری نسبت به خود توصلیت دارد و یک امر غیری نسبت به قصد تقرب دارد. این مطلبی بود که شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه فرمودند.

رأی محقق نائینی در توجیه عبادیت طهارات ثلاث

اما محقق نائینی (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: در جهت توجیه عبادیت طهارات ثلاث راه به امر نفسی و امر غیری منحصر نیست و از غیر طریق امر نفسی و امر غیری هم می توان عبادیت طهارات ثلاث را به دست آورد. و آن راه همان رأی دقیق و متین خود ایشان نسبت به عبادات ترکیب یافته از اجزاء و شرائط است. رأی محقق نائینی نسبت به توجیه عبادیت طهارات ثلاث که مقدمه هست اما قصد قربت می خواهد، این است که امر به مرکب و عملی که مرکب است از اجزاء و شرائط، در حقیقت همان امر به مرکب تجزیه می شود به اوامر نفسیه ضمنیه. همان امری که به خود مرکب آمده، آن امر اگر یک شرط و یک جزء در ضمن آن مرکب باشد، آن جزء و آن شرط را هم شامل می شود. بنابراین اگر مقدمه، ذات آن ماموربه بود و شرطی هم داشت که شرط آن قصد قربت بود، همان امر به مقدمه می تواند پوشش می دهد و همین طور امر به خود ذی المقدمه که امر شامل و فراگیر است به این صورت که اجزاء صلاه را شامل می شود و شرائط صلاه را شامل می شود که طهارت و وضو و غیره باشد. پس در حقیقت عبادیت طهارات ثلاث که شرط صلاه است، این عبودیت به توسط امر به خود صلاه توجیه می شود. چون امر به خود صلاه، امر به اجزاء و شرائط آن هم در ضمن است.

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۱، صفحه ۱۷۲ تا ۱۷۴.

سوال: کل این ها همه یکی می شود؟

جواب: همه این ها زیر پوشش یک امر قرار می گیرد. همان امر واحد در حقیقت منحل می شود به اوامر ضمنیه، پس از تحلیل هر جزء یک امری دارد که به آن امر ضـمنی می گوییم. عبودیت طهارات که طهارات شرط صلاه بود، به توسط امر به مرکب توجیه می شود. این تمام فرمایش ایشان بود. (نظر و رأی صاحب نظر را خوب بفهمیـد. اشـکالات اگر مهم بود، توجه بکنید و اگر اشـکالات مهم نبـود، لزومی نـدارد برای اشکال وقت بگذاریـد. فقـط رأی را که خـوب فهمیدنـد، که می گوینـد اجتهـاد معنایش فهم آراء فقهاست.)

دو راه حل سید الاستاد به نحو منع خلو

اما سیدنا الاستاد (۱) قـدس الله نفسه الزکیه می فرمایـد: صـحیح این است که بگوییم راه توجیه عبادیت طهارات ثلاث یکی از دو راه است و لازم نیست بگوییم فقط یک راه بایـد باشـد. راه اول قصد امر نفسـی است. از وضو که یکی از طهارات ثلاث یا غسل جنابت که یکی از طهارات ثلاث است و مقدمات صـلاه است، این غسل را به قصد امر نفسـی انجام بدهد بدون توجه به مقدمیت و قصد توصل به نماز نباشد. قبل از ظهر است و وقت نماز هم نیست، خود این غسل امر نفسی دارد و قربه الی الله باید قصـد بشود. این قصد قربت که همان عبادیت آن است، به وسـیله امر نفسـی محقق می شود. راه دوم قصد توصل. امر غیری را قصد نکنید تا به آن اشـکالات بربخورید که امر غیری قصد قربت نمی آورد بلکه شـما فقط توصل را قصد کنید. از مقدمه که توصل را قصـد کنیـد، این قصد توصل می تواند وجهی برای عبادیت باشد. چون توصل به واجب، اطاعت است. و اطاعت می توانـد موجب قصـد قربت باشـد. قصـد توصـل با این شـرحی که داده شـد، می شود وجه برای تحقق عبادیت. این دو تا راه هر کدام را انتخاب کردید بر اساس منع خلو هیچ مانعی ندارد و مطلب درست است.

ص: ۳۹۴

۱- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۲، صفحه ۳۵۸.

سوال:

جواب: شما می فرمایید که این مطلبی که گفته می شود در جهت توجیه عبادیت طهارات ثلاث که از طریق امر غیری که میسر نیست، از کجا آمده؟ اگر بگویید که قصد توصل است که قصد توصل همان تعبد است و چیزی جدا از تعبد نیست که بگوییم قصد توصل، تعبد بیاورد. در جواب گفته می شود که وضو می گیرد و وضو را به عنوان مقدمه برای نماز انجام می دهید و این وضو را باید با قصد قربت انجام بدهید و اگر با قصد قربت انجام ندهید، وضو برای نماز کافی نیست و وضو محقق نمی شود. ولو برای قصد نماز هم نباشد و وضو به قصد طهارت هم باشد، باید با قصد قربت باشد. سوال می کنید که امر غیری که نمی تواند قصد قربت بیاورد، این عبودیت و قصد تقرب از کجا آمد؟ سید فرمود که در همان مقدمه و وضویی که می گیرید، قصد کنید توصل به واجب و نماز را. اگر قصد کردید وصول به نماز را، این قصد وصول به نماز معنایش قصد قربت است. از طریق قصد وصول به ذی المقدمه می توانید این تعبد را به دست بیاورید و اشکال در صورتی وارد است که وضو اصلا ذاتا از قصد تعبد و توصل جدا نباشد و ما می گوییم امکان تفکیک وجود دارد. یک کسی وضو می گیرد و اصلا قصد توصل به نماز را ندارد، پس تفکیک وجود دارد. اشکال در صورتی وارد است که بگوییم وضو از قصد توصل جدا نیست. وضو از قصد توصل جدا می شود و وضو را می توانید بدون قصد توصل به نماز وضو بگیرید بقصد بودن بر طهارت. در آن صورتی که وضو می گیرد به قصد بودن بر طهارت، دیگر توصل نیست و از طریق توصل عبادیت آن درست نمی شود، آن جا باید امر نفسی را قصد کنید.

ص: ۳۹۵

فرق قصد توصل با توصلیت

سوال: قصد توصل کردن اگر واجب تعبدیت باشد، نیاز به دلیل دارد.

جواب: قصد توصل، انقیاد و اطاعت مولی است و به سمت عبادت و اطاعت است و این خودش می شود عبودیت. توصلیات غیر از قصد توصل است. می گوییم در توصلیات، قصد قربت شرط نیست و در تعبدیات قصد قربت شرط است، اما این جا قصد توصل الی الواجب است. من الان راه می روم به قصد وصول به مسجد برای نماز، این قصد عبادت را می کنیم و قصد وصول الی العباده خودش می شود اطاعت و انقیاد پس می شود عبادت.

سوال:

جواب: به حسب ذات توصلیات نیاز به قصد قربت ندارد اما با قصد قربت تضاد ندارد و می توانید شما مامور به امر توصلی را قربه الی الله قصد کنید. استادنا العلامه شیخ صدرا قدس الله نفسه الزکیه بیان متین و دقیقی دارند، می فرمایند: تمام اموری که مباحات هم باشد، می توانید قربه الی الله قصد کنید چون قصد قربت اضافه به مولی است. بگویید خدایا برای تو آب می خورم و برای تو راه می روم قربه الیک، اضافه به سوی مولی، تقرب است. و مباحات هم می شود با قصد تقرب باشد.

جمع بندی و تحقیق

اما جمع بندی و تحقیق: درباره ثواب و عقاب و درباره عبادیت طهارات ثلاث تا الان چهار رأی از آراء صاحبنظران اصولی گفته شد. شیخ انصاری آن چه که از ظاهر بیانش احتمال داده می شود این است که ایشان آن توجیه اصلی را فرمودند که عبارت است از تصویر دو تا امر غیری، یک امر غیری نسبت به ذات مقدمه و یک امر غیری نسبت به قصد قربت. و رأی محقق خراسانی این بود که درباره عبادیت طهارات ثلاث، امر نفسی داریم. امر نفسی تمام اشکالات را حل کرد هم مثوبت و عقوبت را توجیه کرد و هم عبادیت را توجیه کرد. و رأی محقق نائینی این شد که درباره ثواب که از طریق تفضل است و ثواب هم تفضل است و روایات آمده که ثواب می دهد ما دنبال وجه آن نمی رویم و تفضل است و سبب نمی خواهد. و عقاب هم که در اثر مخالفت، قطعی است. اما عبادیت در ضمن امر به اصل عمل توجیه می شود. چون امر به اصل عمل تجزیه و تحلیل می شود و منحل می شود به اوامر ضمنیه و شرط را هم می گیرد. سیدنا الاستاد هم فرمود که یکی از دو راه: یا به امر نفسی انجام بدهیم وضو راکه می شود عبادت یا به قصد توصل که قصد توصل همان عبادت است. تحقیق این است که بلا اختلاف یا صریحا و یا ضمنا استفاده شد که امر نفسی وجود دارد و نصوص متظافر است. بنابراین محقق خراسانی و سیدنا الاستاد که با امر نفسی هم توجیه می شود. شیخ انصاری هم یکی از راه های توجیه را امر نفسی گفت. و محقق نائینی هم گفت که از اصل امر استفاده می کنیم، آن امر هم امر نفسی است در حقیقت. پس یک جامع پیدا شد و راه گشای اصلی امر نفسی است که مورد توافق است یا مستقیم یا ضمنی. اما اشکالی که این جا وجود داشت، دو چیز بود: ۱. اگر امر نفسی درباره طهارات ثلاث بگوییم، تیمم امر نفسی آن ثابت نیست. سیدنا الاستاد می فرماید: امر نفسی برای تیمم را هم از طریق صغری و کبری طهور می توانیم درست کنیم و آن این است که «کل طهور عباده حسب ما ورد فی النصوص، و التیمم طهور»، بنابراین با این قضیه صغری و کبری می توانیم بگوییم تیمم هم طهور است و قصد قربت آن از باب امر نفسی است. اما اشکال دوم این بود که اگر

امر نفسی داشته باشیم درباره مقدمه و امر غیری هم بیاید، مفاد دو تا امر و دو شئ در یک مورد، جمع بین متفایین است یعنی مستحب و واجب. امر نفسی مفید استحباب و امر غیری مفید وجوب و در یک جا هر دو جمع بشوند، جمع بین متفایین است. سیدنا الاستاد این را جواب داده است، می فرماید: واجب و مستحب هر دو مشترکاتی دارد و مراتب دارد. ماهیتا یکی است که رجحان و مطلوب است که این ماهیت وجوب و استحباب را تشکیل می دهد. اما اختلاف در مراتب است. مراتب بالتشکیک است. تشکیک در مراتب، تعدد حقیقت و اختلاف ماهوی به وجود نمی آورد. آن رجحان و مطلوبیت در استحباب در درجه پایین تر است و جواز ترک وجود دارد و در واجب آن رجحان و مطلوبیت در شدت است و جواز برای ترک وجود ندارد و فقط باطن و واقع قضیه تشکیک مراتب است و خصوصیت آن جواز ترک و عدم جواز ترک است. بنابراین امر نفسی درباره وضو هست و امر غیری بیاید، تاکید می کند و مفاد آن وجوب است. وجوب که بر روی استحباب آمد، آن مطلوب موکد می شود و تنافی وجود ندارد. در نتیجه توجیه برای عبادیت طهارات ثلاث همان التزام به امر نفسی است که محقق خراسانی فرموده است و آن مورد توافق آراء هم است یا صریحا و یا ضمنا و اشکالاتی هم که بود، رفع شد.

ص: ۳۹۶

بررسی قصد غایت در طهارات ثلاث ۹۲/۱۱/۰۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: بررسی قصد غایت در طهارات ثلاث

بررسی قصد غایت در طهارات ثلاث

منظور از این بحث این است که در طهارات ثلاث آیا باید در موقع انجام این طهارت مثلا وضو قصد وصول به صلاه لازم است یا لازم نیست؟ و اگر این قصد غایت لازم است، از چه طریقی ممکن است؟

اهم بیانات صاحبنظران

صاحبنظران در این رابطه بیاناتی دارند که باید به اهم آن بیانات توجه کرد.

نظر اولی نظر شیخ انصاری، امر غیری تعلق می گیرد به عنوان مقدمه نه ذات مقدمه

اولین نظر شیخ انصاری: شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: درباره طهارات ثلاث که قصد قربت صورت می گیرد که این قصد قربت در واقع عبارت است از قصد امر غیری چون مبنای ایشان این شد دو امر است و هر کدام امر غیری است. و این امر غیری متعلق است به عنوان مقدمه نه به ذات مقدمه. می فرماید: امرغیری در حقیقت حکم عقلی است برگرفته از ملازمه که یک ملازمه ای بین مقدمه و ذی المقدمه است که ملازمه هم عقلی است. در این ملازمه، عقل حکم می کند که وجوب از ذی المقدمه ترشح کند و برسد به عنوان مقدمه. بنابراین امر غیری نسبت به طهارات ثلاث تعلق می گیرد به عنوان مقدمه. موضوع حکم، عنوان مقدمه است، و حکم می شود وجوب و حاکم هم عقل است. بنابراین موضوع، عنوان مقدمه است نه ذات مقدمه به این معناست که ذات مقدمه آن مصداق خارجی مقدمه است که غسلتین و مسحتین است. عنوان مقدمه آن رابطه ای که بین این دو تا عمل است یعنی بین وضو و صلاه آن ربط ایجادی اعتباری. بین علت و معلول، ربط ایجادی واقعی تکوینی است و بین مقدمه و ذی المقدمه شرعی، ربط ایجادی اعتباری شرعی است. این عنوان مقدمه است یعنی مفهوم مقدمه. پس از که عنوان مقدمه، موضوع حکم و متعلق امر غیری بود در این فرض عنوان مقدمه، موضوع می شود برای وجوب، همین تصور را که کردیم این مطلب به طور طبیعی روشن می شود که امر غیری که تعلق بگیرد به عنوان مقدمه از قصد توصل به غیر جدا نمی شود. قصد توصل به غیر در ضمن عنوان مقدمه است و قابل تفکیک نیست. مثلا اگر بگویید که این کار برای این فائده است که می شود مقدمه. مثلا کسی دست او زخم شده، جبیره کند که خون جاری نشود، فائده اش بند آمدن خون است. کسی که این مقدمه را انجام بدهد و این فائده را قصد نکند، خلاف واقع است. واقع آن این است که وجوب غیری که متعلق آن عنوان مقدمه است، از قصد توصل به غیر یعنی از قصد توصل به ذی المقدمه قابل تفکیک نیست. این فرمایش شیخ انصاری بود که نتیجه این توضیح این شد که در طهارات ثلاث قطعا قصد غایت یا قصد به غیر را خواهیم داشت چون که طهارات ثلاث که برای انجام صلاه ایجاد می کنیم، قطعا در ضمن این مقدمیت قصد وصول به ذی المقدمه است. پس قصد غایت در طهارات ثلاث محقق است و آن هم به توسط تصور و تحلیل نسبت به امر غیری و متعلق امر به غیری

و خصوصیت متعلق امر است.

ص: ۳۹۷

محقق خراسانی می فرماید: طهارات ثلاث و مقدمات امر نفسی دارند که به توسط این عبادیت محقق می شود

اما محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه درباره قصد غایت یا قصد توصل به غیر یعنی به ذو المقدمه می فرماید: در ابتداء باید بگوییم که آن چه که ما تحقیق کردیم که نیازی به قصد غیر نداریم. چون مقدمات و طهارات ثلاث اوامر نفسیه دارد. پس از که اوامر نفسیه داشته باشد، به توسط امر خودش عبادیت آن محقق می شود و نیاز به امر غیری نیست تا منجر بشود به قصد توصل به غیر.

لو تنزلنا

اما اگر بگوییم که مصحح عبادیت طهارات ثلاث، امر غیری است و از امر نفسی صرف نظر کنیم، در این صورت باید بگوییم که امر غیری مستلزم قصد توصل به غیر است. چون امر غیری بدون قصد توصل به آن غیر امتثال نمی شود. امتثال امر غیری مربوط است به قصد غایت. دلیل این مطلب هرچند نیاز به دلیل ندارد و تصور آن برای تصدیق آن کافی است. اما برای توضیح بیشتر باید توجه کنیم که امر غیری که داعی می شود برای طلب طهارات، داعویت اش برای توصل به غیر است. اگر توصل به ذی المقدمه نباشد، داعی وجود ندارد. سه مرحله در بیان محقق خراسانی وجود دارد: مرحله اول خود امر غیری و قصد امتثال و داعویت. مرحله دوم می فرماید: ملاک عبادیت در طهارات ثلاث در حقیقت عبارت است از قصد توصل به ذو المقدمه. بنابراین قصد توصل به غیر هست و لو قصد امر غیری وجود نداشته باشد و مکلف غافل باشد. که از بیان سید الاستاد استفاده کردیم که قصد توصل، موجب عبادت می شود. مرحله سوم می فرماید: حتی اگر طلبی نباشد یعنی امر غیری وجود نداشته باشد، ملاک در عبادیت طهارات ثلاث همان قصد توصل به ذی المقدمه است. کافی است و نیازی به امر غیری نداریم. نه نیاز به قصد آن داریم و نه نیازی به تحقق آن داریم. بنابراین قصد توصل، ملاک عبادیت است. چون قصد توصل موجب اطاعت و انقیاد می شود و آن عبادت است. و عبادت را تعریف کردیم که عبادت تنها قصد امر نیست بلکه مطلوبیت و اضافه به اطاعت مولی می شود عبادت.

ص: ۳۹۸

رد محقق خراسانی کلام شیخ انصاری را

اما باز هم یک اشکالی به بیان شیخ انصاری دارد، می فرماید: آن چه که گفتیم که امر غیری باعث عبادیت مقدمه می شود با شرحی که دادیم، معلوم شد که حقیقت این است نه آن چه که شیخ انصاری فرموده است که عنوان مقدمه، موضوع حکم است. اشکال حرف شیخ این است که اولا عنوان مقدمه، موقوف علیه است و صلاه که ذو المقدمه باشد، توقف دارد به ذات نه به آن ارتباطی که مفهومی است که مفهوم مقدمه است. مفهوم مقدمه یا عنوان مقدمه، مقدمه به حمل اولی و ذاتی است. و ما در عمل باید مقدمه به حمل شایع صناعی باشد یعنی مصداق واقعی مقدمه تا برسد به ذو المقدمه. چیزی که انسان را به ذو المقدمه می رساند مصداق واقعی است. مصداق اگر در نظر گرفته شد، حمل مصداق بر ذات می شود حمل شایع صناعی. بنابراین عنوان مقدمه را اگر حمل بکنیم به مقدمه، این حمل اولی و ذاتی است. مصداق مقدمه همین غسلتان و مسحتان را اگر حمل بکنیم، می شود حمل شایع صناعی که درست است و آن چه در مقام امتثال وجود دارد مصداق واقعی است نه مفهوم برون از مصداق. بعد از که عنوان مورد توقف نبود بلکه مورد توقف در مقدمیت، ذات مقدمه بود، بنابراین عنوان فقط داعی و علت است – منظور از علت، داعی است نه علت فلسفی- داعی برای حمل حکم به موضوع است. عنوان مقدمه واسطه می شود که وجوب برای آن عمل مقدماتی حمل بشود.« الغسلتان و المسحتان واجبه» که داعی، عنوان شد چون رابطه دارد و چون رابطه می شود حمل صحیح. نقش عنوان، ایجاد ارتباط است و داعی می شود برای حمل حکم بر موضوع.

تحقیق براساس هر دو مبناء قصد توصل قطعی است

اما جمع بندی: اولا فرق این دو عنوان را بیان کنیم. درباره قصد توصل بر مبنای شیخ انصاری عنوان مقدمیت سر قصد توصل است. بر مبنای محقق خراسانی سر قصد توصل، قصد توصل به غیر است. چون عبادیت مقدمه، ملاک آن قصد توصل است. به عبارت دیگر بر مبنای محقق خراسانی ملاک عبادیت طهارات ثلاث، قصد توصل است. هرچند در ابتداء امر غیری بود ولی ملاک و معیار آن قصد توصل است. ملاک وجوب غیری و عبادت طهارات ثلاث قصد توصل است. بنابراین تحقیق این است که در مفاد امر غیری براساس هر دو مبنا چه بر مبنای شیخ و چه بر مبنای محقق خراسانی قصد توصل قطعی است در صورتی که امر نفسی نباشد. چون محقق خراسانی نظرش نهایتا این شد که امر نفسی اگر نبود، امر غیری قدم اول و اگر امر غیری هم نباشد، وجوب غیری ملاک آن قصد توصل به غیر است. بنابراین در هر صورت قصد توصل مورد تایید این علمین است. بنابراین نتیجه این شد که در واجب غیری، قصد توصل لازم و قطعی است چه از طریق عنوان مقدمه بیاید یا از طریق امر غیری باشد که براساس رأی شیخ عنوان مقدمه باشد و براساس محقق خراسانی خود امر غیری یا توجه به ملاک باشد. نتیجتا در واجب غیری قصد غایت یک امر محتوم و قطعی است.

تقسیم چهارم واجب به واجب اصلی و تبعی

ص: ۴۰۰

این تقسیم را محقق خراسانی پس از نتیجه گیری از بحث مقدمه عنوان کرده است. اما شراح این را اذعان کرده اند که سهو قلم است. تقسیمات واجب کامل نشده و نتیجه از بحث مقدمه واجب می گیرد بعد یک تقسیم دیگری را مطرح می کند. حقیقت این است که این تقسیم چهارم پس از تقسیم سوم بیاید و بعد از این اصل بحث که مقدمه واجب چه مقدمه ای است؟ مطلق مقدمه است یا مقدمه موصله. مرحوم فیروزآبادی قدس الله نفسه الزکیه در کتاب عنایه الاصول که گفته می شود بهترین شرح در کفایه الاصول، عنایه الاصول است و مولف آن از تلاذمه آقای نائینی بوده است. که این شرح هم مطالب کفایه را خیلی دقیق و واضح شرح داده و هم مطالب خوبی که نظر خودش است، بیان کرده است. شرح کفایه دیگر که شرح کامل است، کتاب متنهی الداریه سید جزایری است که این کتاب فقط شرح است. ولی از لحاظ عمق و تحلیل عنایه الاصول بهتر نشان می دهد. درباره تقسیم واجب به اصلی و تبعی گفته می شود که اولا منظور از اصلی و تبعی چیست و اقوال در این مسئله چیست؟

منظور از اصلی و تبعی چیست؟

منظور از اصلی این است که دارای اصالت و استقلال باشد و منظور از تبعی یعنی خودش اصالت و استقلال ندارد و تابع چیز دیگر است.

تعاریف صاحبنظران

اما تعاریفی که آمده است از صاحبنظران به طور خلاصه به این شرح است:

محقق قمی می فرماید: اصلی آن است که مقصود بالافهام و تبعی عدم آن است

قول اول: محقق قمی صاحب قوانین قدس الله نفسه الزکه در امر پنجم و ششم از تقسیمات مطلبی گفته است که این واجب اصلی و تبعی را واضح بیان می کند، می فرماید: واجب اصلی آن است که مقصود بالافهام عند المتکلم باشد. متکلم یک کلامی را که بیان می کند، مقصود از افهام و فهماندن مخاطب همین مدلول این کلام باشد. اگر مقصود بالافهام بود، می شود مستقل. اگر مقصود بالافهام نبود و مخاطب خودش استفاده کرد و آن بیان، معنای دیگری هم داشت ولی مقصود متکلم نبود که می شود واجب تبعی. مقصود بالافهام باشد مثل «صلوا» که مقصود بالافهام از سوی متکلم صلاه و نماز است. اما مخاطب اگر از این «صلوا» معنای دعا را فهمید، فهم مخاطب است که به تبع دلالت و محتوای لفظ بعدا استخراج بشود، به طبع کلام است نه مقصود بالافهام. اما صاحب فصول می فرماید: منظور از واجب اصلی، واجبی است که دارای خطاب مستقل باشد. مثل وضو که وضو هرچند به تبع صلاه است از نظر اصل وجوب که وجوب غیری است اما خطاب مستقل است. اگر خطاب مستقل نداشت و در ضمن خطاب ذی المقدمه آمده بود، می شود وجوب تبعی.

تعریف شیخ انصاری

اما براساس تعریف شیخ انصاری اگر واجب، متعلق اراده متکلم بالاستقلال قرار گرفت، می شود واجب اصلی و اگر بالاستقلال متعلق اراده قرار نگرفت می شود واجب تبعی. فرق بین این دو قول و قول شیخ این است که در قول شیخ انصاری تقسیم در مقام ثبوت است و براساس آن دو تا تعریف قبلی تقسیم در مقام اثبات است و محقق خراسانی هم این تعریف شیخ انصاری را تایید می کند و می فرماید: اصلی و تبعی متعلق و مربوط به مقام ثبوت است نه به مقام اثبات.

تعیین مصداق مقدمه واجب ۹۲/۱۱/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعیین مصداق مقدمه واجب

تا حالا بحث های مقدماتی مربوط به مقدمه واجب بود و امر چهارمی که محقق خراسانی مطرح می کند، بحث اصلی مقدمه واجب است. می فرماید: پس از اثبات ملازمه بین ذو المقدمه و مقدمه و پس از اثبات تبعیت که مقدمه تابع ذی المقدمه است به صورت اطلاق و تقیید. این طور نیست که واجب و ذوالمقدمه، مطلق باشد و مقدمه یک شرطی برایش خودش داشته باشد. اگر ذوالمقدمه مشروط بود، مقدمه هم می شود مشروط. و اگر ذوالمقدمه مطلق بود، مقدمه هم می شود مطلق. بنابراین شرط ویژه و جدایی از ذی المقدمه، مقدمه برای خودش نداردکه بگوییم ذو المقدمه واجب است اما مقدمه با یک شرطی که دارد، واجب می شود که این خلاف تبعیت است.

سر تبعیت مقدمه از ذی المقدمه

سر تبعیت این است که بین مقدمه و ذی المقدمه سنخیت وجود دارد. سنخیت واقعی بین علت و معلول است و بین مقدمه و ذی المقدمه سنخیت اعتباری است. و این سنخیت اعتباری، اطلاق و اشتراط است. اگر ذو المقدمه اطلاق داشته باشد، مقدمه هم اطلاق دارد. پس از که این دو نکته ثابت شد که ملازمه در اصل حکم است و تبعیت است در اطلاق و تقیید، بعد از آن بحث اصلی شروع می شود که باید ببینیم چه مقدمه ای واجب است. آیا مطلق مقدمات واجب است، هر چیزی که به آن مقدمه صدق کند، واجب است؟ و یا یک مقدمه خاص می تواند واجب باشد.

ص: ۴۰۳

اقوال صاحبنظران درباره تعیین مصداق مقدمه واجب که ۴ قول است

در این رابطه چهار قول وجود دارد:

قول اول برای صاحب معالم است

۱.قول شیخ عاملی صاحب معالم می فرماید: در جمع مقدمات آن مقدمه ای واجب است که مکلف آن را اراده کند که می فرماید: مقدمه واجب آن است که مکلف «کان مریدا للفعل» که از این بیان شیخ انصاری و صاحب فصول استفاده کرده است که منظور صاحب معالم این است که مقدمه واجب مقدمه ای است که مکلف آن را در جهت انجام فعل یعنی ذوالمقدمه اراده کند. وجهی برای این انتخاب این است که اگر مقدمه ای را مکلف اتفاقا انجام بدهد بدون قصد و بدون التفات و بعد منتهی بشود به انجام فعل، آن مقدمه ای که بدون قصد و اراده انجام می گیرد، عرفا به آن مقدمه نمی گویند و یک اتفاقی که افتاده. شما می خواهید مکه بروید، یک مرتبه سفر علمی اتفاق افتاد تا نزدیک های مکه، رفتید برای تحقیق علمی ولی دیدید که موسم حج شده و شما هم رسیدید در خانه خدا. این رفتن شما تا آن جا عرفا به آن مقدمه نمی گویند چون یک اراده فعل

باید صورت بگیرد تا آن مقدمه بشود.

قول دوم قول صاحب فصول

۲. قول صاحب فصول (۱) می فرماید: مقدمه ای که واجب است عبارت است از مقدمه موصله. مقدمه موصله آن است که وصل شود به ذی المقدمه و ذی المقدمه مترتب بشود به مقدمه. به عبارت دیگر مقدمه ای که ترتب ذی المقدمه به آن به وجود بیاید. چرا مقدمه موصله باید واجب باشد؟ برای این که ملازمه بین مقدمه و ذی المقدمه حکم می کند به وجوب مقدمه و قدر متیقن این است. آن مقدمات بعیده ای که به فعل و ذوالمقدمه وصل نمی شود، در قلمرو ملازمه قرار نمی گیرد. و ملازمه و حکم عقل از ادله لبیه است و اطلاق ندارد و قدر متیقن را می گیرد. قدر متیقن می شود آن مقدمه ای که وصل بشود به ذی المقدمه والا مقدمات زیادی است که همه آنها باید واجب باشد که در تسلسل اعمال قرار می گیرد.

۱- الفصول، محمد حسین اصفهانی، صفحه ۸۱ و ۸۲.

قول سوم قول شیخ انصاری

۳. قول به وجوب مقدمه به شرط قصد توصل که این قول شیخ اعظم انصاری است. دلیل آن را خواندیم که ملازمه زمینه ای است برای حکم عقل. حاکم، عقل است و عقل حکم می کند به این که واجب است عنوان مقدمه و عنوان مقدمه آن ارتباط بین ذی المقدمه با مقدمه است و عنوان مقدمه جدا از قصد توصل نیست.

قول چهارم قول محقق خراسانی

۴. محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: آن چه از ملازمه استفاده می شود این است که پشتوانه اصلی وجوب مقدمه، یک نکته است و آن توقف ذی المقدمه به مقدمه است. نه قصد توصل دخلی دارد و نه خصوصیت دیگر دخل دارد و نه تبعیضی است و نه انتخاب بلکه هر کجا توقف بود، ملازمه حاضر است و وجوب را اعلام می کند و شرط و قیدی به قصد توصل و به ایصال و به اراده وجود ندارد.

بررسی فرق بین اقوال

در ابتداء می بینیم که تعبیر فرق دارد. صاحب معالم می گوید مقدمه واجب، مقدمه ای است که اراده شود. و صاحب فصول می گوید مقدمه واجب، مقدمه ای است که وصل بشود. و شیخ انصاری می فرماید: مقدمه واجب، مقدمه ای است که با قصد توصل انجام بگیرد. اگر دقت کنیم، می بینیم که این ها به هم نزدیک هستند. اراده شود یعنی قصد و لفظ تغییر داده شده است و تفنن در عبارت است. ذی المقدمه یا مقدمه اراده شود، شیخ می گوید قصد توصل. فرق بین این دو نظر چیست؟

ص: ۴۰۵

کلام سید الاستاد

در مقام فرق بین این نظرات سیدنا الاستاد می فرماید: یک نکته موجب فرق است و الا هر یکی از این سه نظر، قصد توصل و یا اراده رسیدن به آن است و آنچه که باعث فرق می شود این است که بنابر نظر صاحب معالم اراده و قصد، شرط وجوب مقدمه است. و بنابر رأی شیخ و صاحب فصول اراده و قصد توصل یا ایصال (به مسلک شیخ می شود قصد توصل و به مسلک صاحب فصول می شود قصد ایصال) شرط واجب است. فرق همین است و الا در هر سه مرحله قصد است و مقصود هم انجام ذی المقدمه است.

فرق نظر محقق خراسانی با سه نظر دیگر

فقط در این رابطه فرق واضحی که دیده می شود، بین رأی محقق خراسانی و آراء دیگر است که محقق خراسانی می فرماید: مطلق مقدمه واجب است. هر کجا ذی المقدمه به مقدمه توقف داشت، وجوب بر آن مقدمه خواهد آمد، موصله باشد یا قصد توصل باشد یا اراده فعل باشد یا نباشد. به عبارت دیگر محقق خراسانی قائل به وجوب مطلق مقدمه است و شیخ انصاری و صاحب فصول و صاحب معالم قائل به وجوب مقدمه خاص هستند.

استدلال محقق خراسانی در جهت اثبات وجوب برای مطلق مقدمه واجب

استدلالی که ایشان دارند دارای دو جهت است: از یک سو رأی شیخ انصاری را رد می کند و از سوی دیگر مقصد و مطلوب خودش را اثبات می کند. استدلال محقق خراسانی به تعبیر استادنا العلامه شیخ صدرا باکویی قدس الله نفسه الزکیه در حقیقت به دو نوع تقسیم می شود: ۱. دلیل لمی، ۲. دلیل انی. دلیل لمی عبارت از این است که اساس و معیار مقدمه واجب، ملازمه است و نتیجه ملازمه، توقف ذوالمقدمه به مقدمه است. بنابراین معیار برای ما روشن است و ابهامی در آن نیست که جزء احکام عقلیه بدیهیه است. هر کجا توقف بود، حکم به وجوب مقدمه صادر می کنیم و هر کجا توقف وجود نداشت، قصد کند یا نکند، اراده انجام فعل باشد یا نباشد، وجوب مقدمه نیست. در این توقف، حکم عقل بدیهی است و دیگر اشتراط و تقیدی به شرط توصل وجود ندارد. هرگز در این مرحله، تقیدی به قصد توصل نیست و فقط توقف است. قصد توصل نقش دارد که نقش آن فائده ای است از فوائد مقدمه اما فرق است بین فائده و معیار وجوب که معیار نیست و فائده است. اگر کسی قصد توصل بکند، ممکن است برایش ثوابی مترتب بشود و عبادتی و قصد قربت برایش بیاید اما قصد توصل دخلی در ملاک وجوب مقدمه ندارد. که با این دلیل هم مطلق مقدمه را از یک سو واجب اعلام کرد و از سوی دیگر مقدمه واجب که دارای خصوصیت قصد توصل باشد را رد کرد. اما دلیل انی: می فرماید: اگر در انجام یک عمل واجبی ما به مقدمه توجه نکردیم و التفاتی نداشتیم و مقدمه را انجام دادیم و بعد رسیدیم به ذو المقدمه، که قصد توصل هم نبوده و التفات هم نبوده. مثلا کسی رفت کنار بحر برای تفریح، این رفتن این شخص به سمت رودخانه مقدمه شد. وقتی رسید کنار آن رودخانه دید یک کسی دارد غرق می شود و غریق را نجات داد، آیا مقدمه واجب که واجب شرعی به عهده مکلف بود، در این جا به عهده شما باقی است یا انجام شده؟ قطعا می فرماید: وظیفه ساقط است و بدون قصد توصل هم در جهت انجام مقدمه واجب و هم از جهت انجام واجب، در این صورت از مسئله هیچ مسئولیتی باقی نمی ماند اما اگر قصد توصل، شرط بود مشغولیت ذمه باقی بود. چون قصد توصل نشده است. از این کشف می کنیم انّاً. مضافا بر این ، شیخ انصاری در این صورت از مسئله حکم به اجتزاء

اعلام می کنـد و می گویـد اگر مقدمه را انجام دادید و بر فرض قصد توصل نکردید، آن واجب مقدمی انجام شده است. پس معلوم می شود که در این صورت از مسئله که اجتزاء باشد، وجوب مقدمه، مقید به قصد توصل نیست.

سوال: این که محقق خراسانی به شیخ اشکال می کند، این جا مفروغ عنه است. یعنی اگر شارع بگوید قصد توصل را شرط کردم، اینجا تحصیل حاصل است و قبیح است. چیزی که ساقط شده، امر به آن تعلق نمی گیرد.

جواب: اگر قائل به وجوب مقدمه با خصوصیت قصد توصل باشیم، این خصوصیت و این اعلام از قبل آمده. شما که این طوری رفتید، امتثال نکردید طبق ماموربه.

سوال: از بیانات محقق خراسانی استفاده می شود که این وجوب عقلی است و بحث ما در اثبات وجوب شرعی است.

جواب: ایشان می گوید که ما در مقدمه واجب، بحث ما وجوب شرعی مقدمه است ترشحی نه وجوب عقلی. در ابتداء گفتیم که وجوب عقلی جای بحث ندارد و هر عاقلی می گوید نصب سلم برای صعود علی السطح طبیعی است. شما این استدلال را که آوردید، این وجوب عقلی شد. جواب آن این که حکم عقل یک مرتبه حکمی است که وجوب عقلی را اعلام می کند و یک مرتبه حکم عقل، ترشح را اعلام می کند. حکم عقل، ملازمه است و این ملازمه، ترشح را اعلام می کند که از ذی المقدمه، وجوب شرعی ترشح می کند به مقدمه پس مقدمه می شود شرعی. محقق خراسانی سه تبصره برای مطلب خود یادآور می شود. که در ضمن کلمات با استثناء و با نعم آمده، آن ها تبصره است.

تبصرههای مربوط به نظر محقق خراسانی ۹۲/۱۱/۱۳

ص: ۴۰۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تبصره های مربوط به نظر محقق خراسانی

پس از که محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه آنچه که رأی ایشان در جهت تعیین مصداق مقدمه واجب است که فرمودند هر مقدمه واجبی که ذو المقدمه به آن توقف داشته باشد، واجب است اعم از این که موصله باشد یا نباشد و اراده فعل بشود یا نشود و قصد توصل وجود داشته باشد یا قصد وجود نداشته باشد. برای این که بستر حکم، ملازمه است و ملاک آن هم توقف است، هر کجا توقف بود، مقدمیت است و نیازی به قصد توصل نیست. اما تبصره های مربوط به نظر محقق خراسانی:

تبصره اول مقدمات عبادیه

تبصره اول: مقدمات عبادیه، اگر مقدمه واجب، مقدمه عبادیه بود مثل وضو که خودش عبادت است و مقدمه عبادت هم است، اگر این وضو وجوبش را به امر غیری فرض کردیم، در این صورت قصد توصل ناگیز است که شرحش را دادیم که امر غیری می شود و امر غیری یعنی انجام مقدمه برای غیر و می شود قصد توصل.

دوم: مقدمیت یا تولیدیه یا تسبیبیه یا مباشریه است

تبصره دوم: واجبات تولیدیه یا تسبیبیه. در اصطلاح اصول ترتب مسبب بر سبب یا ذو المقدمه بر مقدمه به دو نوع است: ۱. تولیدیه و تسبیبیه، ۲. مباشریه. آن جا که مقدمیت به نحو تسبیبیه یا تولیدیه باشد، که تسبیبه و تولیدیه از یک نوع است با این فرق که در تسبیبیه اعتبار دخالت دارد. در تولیدیه واقعیت ها حاکم است و به عبارت دیگر اعتبار و ترتب واقعی است. عقد سبب ملیکت است که این می شود اعتباریه و تسبیبیه که سببیت عقد برای ملک است. در فقه آمده که عقد حالت منتظره ندارد، عقد موجب ملکیت است. شروط مثل شرط تاخیر و افراد و این ها خارج از محدوده تملیک و تملک است و خصوصیات است. و تولیدیه مثل ترتبی که در واقع یک ارتباط عملی و خارجی در کار باشد مثل قتل شخص محکوم به قتل که توسط آلت قتال به قتل برسد و مثل نار و احراق. ۳. مباشریه آن است فاعل و عامل فعل را مباشرت می کند و انجام می دهد، بین فعل و فاعل هیچ واسطه ای نیست جز اراده. بنابراین در آن مقدمات یا ترتب – ترتب در این جا به معنای تحقق مسبب پس از تحقق سبب است. ترتب واقعی است نه ترتب اصولی- ترتبی که تسببی باشد و تولیدی باشد، اعلام می داریم که در این جا اراده ای نیست و قطعا محقق می شود و مسئله ای به نام تخلل اراده وجود ندارد. پس از آن که سبب کامل بشود، مسبب قطعی است. این ترتب ها از محل بحث ما خارج است.

ص: ۴۰۸

ترتب محل بحث ترتب مباشریه است

اما آن ترتبی که محل بحث ماست عبارت است از ترتب مباشری که اراده بین فعل و فاعل واسطه است. در این ترتب بحث مقدمه و قصد توصل و موصله و توقف به میان می آید.

تبصره سوم که مقدمه حرام باشد

تبصـره سوم: بر این قول که توقف اگر در کار بود، مقدمه قطعا واجب است، اشکال وارد است که اگر مقدمه فعل حرام باشد، اجتمـاع ضـدین کار ناممکنی است، چگونه توجیه می کنیـد که گفتیـد هر کجا واجب توقف داشت به مقـدمه خودش، آن جا مقـدمه واجب می شود؟ جوابش را می گوییم که این جا تبصـره است که ما وجوب را برای مقـدمه اعلام می کنیم در صورت توقف اگر مانعی در کار نباشـد. در فعل حرام که مانع در کار است، حرام آمده و جا برای وجوب نیست. آن جا حرام به همان حرمت خودش است و ارتکـاب آن حرام برای انجام ذو المقـدمه وادی دیگری دارد و از باب اهم و مهم است یا از باب ترتب است که آن بحث دیگری است. اما قول به وجوب آن جا زمینه ندارد.

سوال:

جواب: محقق خراسانی گفت که اگر توقف در کار بود، مقدمه ای که انجام ذی المقدمه به آن مقدمه توقف داشـته باشد، آن مقدمه واجب می شود مطلقا چه موصـله یا غیر موصـله و قصد اراده و غیر آن. اشـکال شد که این حرف، عمومیت ندارد. برای این که گاهی مقـدمه فعل حرام است ولی مقدمه است، انجام ذو المقدمه توقف دارد که یک فعل حرام را انجام بدهید. بر این مبنـا بایـد این فعل حرام واجب باشـد ولی فعل حرام است. جواب این بود که وجوب زمینه دارد، مقتضـی موجود است اما مانع هم موجود است.

ص: ۴۰۹

تبصره چهارم: اگر مقدمه را متبرعی انجام دهد

تبصره چهارم: اگر مقدمه را که واجب است به عهده مکلف است، یک متبرعی انجام داد. مثلاـ شخصی گفت لباس این شخص که متنجس شده و برای صلاه باید تطهیر بکند، من این را تطهیر می کنم. رفت لباس او را تطهیر کرد، الان مصلی که نماز می خواند، مقدمه را انجام نداده اما لباس او متطهر است، در این صورت ما چگونه توجیه کنیم که مقدمه، واجب است؟

کلام شیخ صدرا

استادنا العلامه شیخ صدرای بادکوبی قدس الله نفسه الزکیه در این رابطه توضیحی دارد، می فرماید: سقوط تکلیف از عهده مکلف سه راه دارد: ۱. اطاعت و انجام و امتثال، ۲. عصیان و مخالفت کند و امر از بین برود و وقت بگذرد که امر ساقط است منتها با عصیان. ۳. به وسیله انتفاء موضوع که موضوع از بین برود، اما به واسطه چه عاملی آفت سماویه باشد یا احسانات ارضیه باشد، به هر عاملی که باشد، موضوع که منتفی شد، واجبی نیست. این مورد ما از قبیل انتفاء موضوع است منتها انتفاء موضوع گاهی به وسیله آفت سماویه است مثلا واجب است غسل مس میت اما اگر میت در اثر حمله بدنش از بین برود، دیگر غسل میت ندارد، سالبه منتفی به انتفاء موضوع است. یا اگر به مساعدت انسانیه باشد مثل همین مثالی که زدیم که لباس نجس بود، متنجس موضوع بود، کسی آمد تبرعا آن را تطهیر کرد، موضوع از بین رفت. بنابراین این اشکال هم مرتفع شد.

ثمره بحث بین رأی محقق خراسانی و شیخ انصاری در سه مورد

پس از این، ایشان به ثمره بحث بین رأی خود ایشان و رأی شیخ انصاری اشاره می کند. که عبارت کفایه الاصول این است «فیقع الفعل المقدمی» که از این جا ثمره را بیان می کند. درباره بیان ثمره، سه مورد عنوان می شود. مورد اول جایی است که مکلف اقدام کند به مقدمه ولیکن اصلا التفات به مقدمه ندارد. مثل این که کسی می رود برای تفریح و کنار دریا، در آن جا برمی خورد غریقی و نجات می دهد اما التفاتی ندارد و خالی الذهن است. در این صورت از مسئله بر مبنای شیخ انصاری این مقدمه و رفتن به طرف بحر، وجوب ندارد هرچند مقدمه است. چون قصد توصل نبوده است و قصد توصل شرط وجوب است. بر مبنای محقق خراسانی این رفتن هم مقدمه است و وجوب دارد که التفات شرط وجوب نیست و وجوب فعلی است هرچند منجز نشده است. چون التفات اگر داشت، منجز می شد ولی التفات که ندارد، وجوب فعلی است. مکلف یک وجوب فعلی را که انجام بدهد، انجام واجب شده است، هرچند در این صورت برای انجام مقدمه ممکن است ثواب اضافی از باب «افضل الاعمال اشقها» مترتب نشود. مورد دوم: جایی است که مقدمه را مکلف ملتفت است اما قصد مخالفت دارد. تصمیم می گیرد که این ذوالمقدمه را انجام نمی دهم ولی به طرف بحر می رود اما انقاذ نمی کند و از نزدیک تماشا می کند. التفات است و قصد انقاذ نیست. کنار بحر که رسید حالتی را دید و منقلب شد، غریق را انقاذ کرد. در این جا مقدمه از نظر دو رأی که گفته شد، فرق می کند. بنابر رأی محقق خراسانی این جا مقدمه وجوب دارد چون مقدمه واجب انجام شده و وجوب فعلی بوده منتها یک نقصی پیش آمده که این نقص تجری است و دیگر هیچ مشکلی نیست. اما براساس شیخ انصاری این جا مقدمه وجود ندارد. مورد سوم: جایی است که التفات است و مقدمه را هم قصد می کند منتها چیز دیگری را در کنار مقدمه قصد می کند. دو چیز به عنوان مقدمه قصد می شود در جهت انجام ذی المقدمه، می گوید هم تفریح بشود و هم انقاذ. هر دو امر مقدمه شد برای انقاذ غریق و قصد توصل هم در این جا آمده. در این جا بنابر رأی محقق خراسانی بلا اشکال مقدمه واجب است و وجوب مقدمه محقق است و کسی که این مقدمه را انجام بدهد، انجام یک واجبی را از عهده خودش ساقط کرده است. و اما بر مبنای شیخ انصاری باید تفصیل قائل بشویم به این صورت که اگر شیخ انصاری در جهت وجوب مقدمه قصد توصل را که شرط می داند، این قصد توصل به عنوان به شرط لا باشد، این جا مقدمه وجوب ندارد چون به شرط لاست و فقط قصد توصل است و چیز دیگر اگر در کنار آن بود، قصد توصل کامل نیست. اما اگر قصد توصل را لابشرط بداند در این صورت بر مبنای شیخ انصاری این مقدمه می شود مقدمه واجب. چون لابشرط است و مشکلی ندارد که چیز دیگری هم در کنار آمده باشد. معیار و ملاک وجوب محقق است و قصد توصل وجود دارد. این سه تا مورد از مواردی بود که ثمره قول بین رأی شیخ انصاری و محقق خراسانی را نشان می دهد. علامه اصفهانی کلام شیخ انصاری را توجیه کرده اند. می فرماید: فرق است بین حیثیت تقییدیه و حیثیت تعلیلیه.

بررسی نقدها و اشتراط قصد توصل در مقدمه واجب ۹۲/۱۱/۱۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: بررسی نقدها و اشتراط قصد توصل در مقدمه واجب

شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه فرمودند که منظور از مقدمه واجب آن مقدمه ای است که قصد توصل در آن وجود داشته باشد. این رأی مورد نقد محقق خراسانی قرار گرفته است و محققین دیگر در پی توجیه آن آمده اند. اما نقدها از این قرار است: محقق خراسانی می فرماید: قصد توصل در مقدمه واجب از فوائد مقدمه است و داعی برای حمل حکم بر موضوع یعنی وجوب بر مقدمه است. و اگر در موقع انجام مقدمه قصد توصل وجود داشته باشد، ثواب هم خواهد داشت از باب «افضل الاعمال اشقها» می شود. و اما جزء قیود موضوع نیست. در مرحله علت است نه در مرحله موضوع. حیثیت آن حیثیت تعلیلیه است نه حیثیت تقییدیه.

اشکالات شیخ انصاری به صاحب فصول

نقد دوم این است که شیخ انصاری (۱) قدس الله نفسه الزکیه بر رأی و نظر صاحب فصول اشکال فرمودند که آن اشکالات عبارتند از: ۱. معنای مقدمه آن است که از عدم ایجاد مقدمه، عدم ایجاد ذی المقدمه صورت بگیرد، عدم مقدمه مستلزم عدم ذی المقدمه است که این معنای توقف و مقدمیت است. این معنا اختصاص به موصله ندارد. بنابراین قید به موصله یک قید اضافی است و دلیل بر این تقیید وجود ندارد. آن چه که معیار در مقدمیت است، استلزام عدم از عدم است که در هر مقدمه ای لازم می آید. ۲. با فرضی که صاحب فصول دارند که مقدمه موصله را واجب می دانند، در حقیقت مقدمه غیر موصله هم در ضمن واجب می شود. به این معنا که مقدمه موصله قدم نهایی است و آن واجب است و ایجاد مقدمه موصله یک مقدمه ای لازم دارد. آن مقدمه ای که باعث تحقق مقدمه موصله باشد هم باید واجب باشد و الا تکلیف به غیر مقدور می شود و آن مقدمه ای که قبل از مقدمه موصله است، مقدمه موصله نیست و آن باید انجام باشد. پس قول به وجوب مقدمه موصله مستلزم وجوب مقدمه غیر موصله می شود. مثلاً در مسافرت به طرف مکه که می خواهید بروید تا برسید به نزدیک میقات، این رسیدن به میقات را می گوییم مقدمه موصله. قبل از میقات، سفری که از کشور دیگر وارد حجاز بشوید، این مقدمه قبلی الزامی است. اگر این مقدمه قبلی نباشد، مقدمه موصله به وجود نمی آید. این اشکال دوم بر صاحب فصول بود. اشکال سوم این است که می فرماید: شهاده الوجدان بر این است که اگر مقدمه انجام گیرد و ذی المقدمه مترتب نشود، مانع خارجی پیش بیاید از قبیل آفت سماویه یا مانع داخلی مثل این که عزم و اراده عوض شد و منصرف شد. می فرماید: در این فرض بلا شبهه اگر سائلی و محققی بیاید این را مطالعه کند، می گوید انجام گرفت و مقدمه محقق شد. در تحقق مقدمه به شهادت وجدان، شبهه ای وجود ندارد. پس معلوم است که آخرین لحظه مقدمه هم قابلیت انفکاک و عدم ترتب دارد، این گونه نیست که بگوییم مقدمه فقط آن است که مترتب بر آن بشود بلکه مقدمه بدون ترتب هم مقدمه است بالوجدان.

۱- مطارح الانظار، شیخ انصاری، صفحه ۷۵ تا ۷۷.

اشکال محقق خراسانی به شیخ

محقق خراسانی می فرماید: این سه اشکالی که شیخ انصاری بر صاحب فصول ایراد می کند، برمی گردد به مبنای خودش. مبنای شیخ انصاری این بود که مقدمه مشروطه است به قصد توصل. پس اشکال اول برگشت چون معیار مقدمیت که عدم ذی المقدمه مستلزم عدم مقدمه است، اعم از این است که قصد توصلی باشد یا نباشد. اشکال دوم که مقدمه غیر موصله هم قطعا واجب می شود، این جا هم مقدمه بدون قصد توصل است و بعد هم اشکال سوم که وجدانی بود چون خود شیخ هم اعتراف کرد که اگر مقدمه انجام بشود و احیانا قصد توصل در کار نباشد، اجتزاء است. پس به شهادت وجدان اشکال سوم که بر صاحب فصول وارد بشود، بر خود شیخ هم وارد می شود. پس از بیان این نقدها صاحبنظران اصول آمده اند نظر شیخ انصاری را توجیه کرده اند.

سوال: وجوب مقدمه اشتراطا و اطلاقا تابع ذی المقدمه است، این اشکال هم بر این اقوال وارد نمی شود؟ یعنی مقدمه را به قصد توصل یا به قصد دیگر مشروط کردید، در حالی که ذی المقدمه اطلاق دارد.

جواب: در مورد بررسی صاحب معالم این اشکال را می کنیم که صاحب معالم وجوب مقدمه را می گوید مشروط است به اراده و تابع ذو المقدمه در اطلاق و تقیید نیست. ذوالمقدمه مطلق است اما مقدمه مشروط است به اراده و قصد. از همین جا تبعیت و عدم تبعیت می آید و ما دلیل بر تبعیت را که گفتیم که سنخیت بین مقدمه و ذی المقدمه در اطلاق و تقیید. این اشکال ممکن است وارد بشود و ممکن است جواب از این اشکال داشته باشیم که بر فرض عدم تبعیت. در بررسی رأی صاحب معالم، به این هم اشاره می شود.

ص: ۴۱۳

توجیهات کلام شیخ

اما توجیهات: رأی شیخ انصاری را صاحبنظران توجیهاتی کرده اند: ۱. محقق اصفهانی می فرماید: نقدی که محقق خراسانی دارد، خالی از تامل نیست. و آن نقد این بود که قصد توصل در مرحله علت و مصلحت است نه از قیود موضوع. یعنی حیثیت تعلیلیه است و حیثیت تعلیلیه موجب موضوعیت در حکم نمی شود و علت در حکم است. قصد توصل، علت و داعی حکم می شود نه موضوع حکم. اگر قصد توصل، قید موضوع باشد می شود موضوع حکم یعنی موضوع وجوب که قصد توصل واجب است. (حیثیت تقییدیه از قیود موضوع است و موضوع حکم قرار می گیرد. مثلاـ می گوییم «زید العالم یجب اکرامه» که قید می شود و جزء موضوع حکم قرار می گیرد و حیثیت تعلیلیه آن است که داعی و سبب و واسطه برای حمل حکم بر موضوع می شود که می گوییم «اکرم زیدا لاـنه عالم»، که این جا علم موضوع نمی شود بلکه واسطه در اثبات حکم برای موضوع است). بنابراین محقق خراسانی که می فرماید در مقدمیت، قصد توصل مصلحت و داعی است، در مرحله علت است. علت برای وجوب، برای مقدمه می شود.

سوال: در حیثیت تقیید مشروط به قید داخلی می شود ولی در تعلیلیه دو تا لحاظ می شود ولی تقید آن شرط نیست

جواب: در حیثیت تعلیلیه فقط حیثیت نقش علت را دارد و واسطه در اثبات حکم برای موضوع است و به موضوع تقیید ایجادی نمی کند مثل «اکرم زیدا» که زید موضوع حکم است «لعلمه» واسطه است و قید نیست. محقق خراسانی فرمود: قصد توصل، مصلحت و داعی است و واسطه در اثبات وجوب برای مقدمه است. پس حیثیت تعلیلیه می شود. تعلیلیه که بود، کار را از پیش نمی برد چون دیگر موضوع حکم نیست و دیگر قصد توصل واجب است، به اثبات نمی رسد. وقتی نتیجه به دست می آید که قصد توصل موضوع برای حکم بشود. از قیود موضوع شود تا بگوییم قصد توصل واجب است.

توجیه محقق اصفهانی

اما توجیه محقق اصفهانی، می فرماید: حیثیت تعلیلیه گاهی به حیثیت تقییدیه برمی گردد. برای این که حیثیت تعلیلیه در احکام شرع جدا از حیثیت تقییدیه است اما در احکام عقلیه جدا نیست. حیثیت تعلیلیه برمی گردد به حیثیت تقییدیه. اما در احکام شرعیه که حیثیت تعلیلیه غیر از حیثیت تقییدیه است. مثلا صوم و صلاه که عناوین صوم و صلاه این حیثیت تقییدی برای این عمل امساک یا این عمل عبادی است. این حیثیت که حیثیت تقییدیه است، موضوع حکم است «الصلاه واجبه» یا «الصوم واجب». اما حیثیت تعلیلیه این صوم و صلاه، ملاکات و مصالحی که در متعلقات احکام است. آن ملاکات و مصالح، علت حکم هستند و علت اثبات وجوب برای صلاه و صوم است و واسطه در اثبات حکم برای موضوع هستند. بنابراین در احکام شرعیه که حیثیت تقییدیه غیر از حیثیت تعلیلیه است. اما در احکام عقلیه اعم از این که احکام عقلی نظری باشد یا احکام عقلی عملی.

احکام عقلی نظری و عملی

احکام نظریه عقلیه عبارت است از حکم عقل به امکان و امتناع، آن احکامی که عقبه اش مواد ثلاث است یعنی وجوب و امکان و امتناع که براهین است. و احکام عقلیه عملیه مربوط می شود به تحسین و تقبیح ضروری عقلی که در حقیقت عبارت است از حکم عقل به حسن و قبح اعمال. احکام نظریه فقط در وادی نظر و مفاهیم و برهانی است و احکام عملیه عقلیه در مقام عمل و حکم ضروری عقل است. که کمتراز برهان و کمتر از ضرورت، حکم عقل نیست و یا استحسان می شود یا قیاس و یا امثال، حکم عقل دو مرحله بیشتر ندارد: یا برهانی است و یا ضروری. حکم عقل قطعی نظری، برهانی است و حکم عقل قطعی عملی، ضروری است. می فرماید: اما در احکام عقلیه نظریه و عملیه غرض حکم، موضوع حکم است که علت حکم می شود موضوع حکم. حیثیت تعلیلیه برمی گردد به حیثیت تقییدیه. همان که علت است، همان می شود موضوع. مثلاـ در حکم عقلی نظری می گوییم اجتماع امر و نهی ممکن نیست چون که باعث اجتماع ضدین است. و اجتماع ضدین یکی از براهین عقلی است و ممتنع است و بستگی دارد به مواد ثلاث (امتناع). می گوییم اجتماع امر و نهی ممکن نیست چون علت آن اجتماع ضدین می شود. این جا محال بودن حکم است که به اجتماع امر و نهی تعلق دارد، همین حکم محال به جمع ضدین هم تعلق دارد. پس تعلیل در احکام عقلیه نظریه عینا تقیید است. حیثیت تعلیلیه که می گوییم امر و نهی ممکن نیست که با هم جمع بشوند به علت اجتماع ضدین که محال است، همین را می گوییم که چون اجتماع ضدین محال است و محال بودن می شود حکم برای آن غرض و دلیل و علت که اجتماع ضدین بود، این در حکم عقل نظری.

توجیه محقق اصفهانی مربوط به اشتراط مقدمه به قصد توصل ۹۲/۱۱/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: توجیه محقق اصفهانی مربوط به اشتراط مقدمه به قصد توصل

محقق اصفهانی قدس الله نفسه الزکیه برای رفع اشکالات نسبت به رأی شیخ انصاری ضمن دو امر می خواهند مقدمه را با قصد توصل تصحیح بکنند.

امر اول: حیثیت تعلیلیه برمی گردد به تقییدیه

امر اول آن بود که حیثیت تعلیلیه برمی گردد به حیثیت تقییدیه در احکام عقلی. ما حصل فرمایش ایشان این بود که حیثیت تعلیلیه و تقییدیه در احکام شرعیه از هم جدا هستند و اما در احکام عقلیه اعم از احکام عقلیه نظریه و احکام عقلیه عملیه این دو حیثیت با هم هستند یعنی حیثیت تعلیلیه برمی گردد به حیثیت تقییدیه. حکم عقل نظری مثل حکم عقل به استحاله اجتماع امر و نهی لاجل استحاله جمع بین ضدین. این جا که جمع بین ضدین علت قرار گرفته است، موضوع این حکم هم قرار می گیرد. می توانیم بگوییم اجتماع امر و نهی محال است به جهت محال بودن جمع بین ضدین و درست می گوییم جمع بین ضدین محال است.

امثله احکام عقلیه نظری و عملی

اما مثال احکام عقلیه عملیه مثل اینکه «ضرب الیتیم للتأدیب حسنٌ»، حکم عقلی عملی، حسن است چون احکام عقلی عملی، تحسین و تقبیح است. علت این حکم، تادیب است. این تادیب موضوع حکم هم است. به این معنا «ضرب الیتیم للتأدیب حسن و التادیب حسن»، حکم به علت هم نسبت داده می شود یعنی حیثیت تعلیلیه می شود حیثیت تقییدیه. و همین طور در قبح تادیب مثل «ضرب الیتیم للایذاء قبیحٌ»، این جا حکم قبح است و علت ایذاء است، همین علتی که الان حکم را برای ضرب یتیم نسبت داده و حمل کرده، همین علت موضوع حکم هم می شود که «الایذاء قبیح». براساس این امر اول اجمالا به سوی اثبات مطلب به پیش می رویم که مطلب ما مقدمه ای که قصد توصل در آن باشد، واجب است.

ص: ۴۱۶

امر دوم: هر فعلی که متصف به وجوب شود، باید آن فعل قصد شود

امر دوم: محقق اصفهانی می فرماید: هر فعلی که متصف به وجوب بشود، باید آن فعل قصد شود. مثلا بدون قصد و اراده به انقاذ غریق طی طریق کند، قصد انقاذ را ندارید و شاید خبر هم ندارید ولی به سوی آن عمل می روید، این فعل طی طریق متصف به وجوب نمی شود. برای این که تکلیف به فعل اختیاری تعلق می گیرد. اگر فعل بدون قصد و اختیار صادر بشود، مورد تعلق تکلیف نخواهد بود بلکه محال است چون تکلیف به غیر مقدور می شود. می فرماید: در مقدمه آن چه واجب است، عنوان مقدمه است. عنوان مقدمه هم عبارت است از قصد توصل یعنی از این مقدمه برسد به ذوالمقدمه. با این دو امر

نتیجه می گیریم که در قصـد توصل که از احکام عقلیه است، (قصـد توصل که محقق خراسانی داعی و علت است برای حمل وجوب بر مقدمه، می گوییم علت است اما احکام عقلیه است و ملازمه است و حکم عقل است) در احکام عقلیه حیثیت تعلیلیه می شود حیثیت تقییـدیه. همـان مقـدمه واجبی که می گوییم «المقـدمه واجبه لقصـد التوصل»، همان حکم را بر روی علت می آوریم و می گوییم «قصد التوصل واجب» که غرض و داعی در احکام عقلیه می شود موضوع برای حکم.

نتیجه دو امر قصد توصل واجب است

ص: ۴۱۷

بنابراین نتیجه به دست آمـد که قصد توصل واجب است. با این دو تا امری که ایشان فرمودند، به این نتیجه رسـیدیم که مقدمه واجب آن مقدمه ای است که با قصد توصل باشد.

سید الاستاد می فرماید: امر اول محقق اصفهانی درست است اما بحث ما در وجوب شرعی است

پس از این، سـیدنا الاسـتاد (۱) قـدس الله نفسـه الزکیـه می فرمایـد: امر اول درست است. در احکـام عقلیه حیـثیت تعلیلیه برمی گردد به حیثیت تقییـدیه امـا مـا منکر وجوب عقلی نیستیم بلکه بحث ما در اثبات وجوب شـرعی است. اگر حکم عقلی محض بود، این مطلب بود و اشکالی هم نداشت. ما اثبات وجوب شرعی ترشحی را دنبال می کنیم و این دو تا وادی از هم جداست.

امر دوم هم به درد ما نمی خورد

و اما امر دومی که ایشان فرمودند، از ضـمن بیان محقق خراسانی و هم از ضـمن بیان سـید الاسـتاد استفاده می شود که این امر هم در بحث ما کارایی نـدارد. برای این که قصـد فعل در اتصاف آن به وجوب اختصاص دارد به واجبات اصـلیه اسـتقلالیه اما اگر واجب تبعی بود مثل مقـدمه، خود شـیخ هم فرمودنـد که اگر مقـدمه بـدون قصـد توصل انجام بشود، اجتزاء خواهـد آمـد. توجیه اول درباره رأی شیخ انصاری کامل شد.

توجیه دوم، توجیه محقق نائینی است

ص: ۴۱۸

۱- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۲، صفحه ۲۴۵.

۲. توجیه محقق نائینی مربوط به اشتراط قصد توصل در مقدمه واجب. محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: آن چه که استفاده کرده ام از استادم سید محمد اصفهانی قدس الله نفسه الزکیه که شاگرد شیخ انصاری بوده است، این است که شیخ انصاری منظورش از قصد توصل این است که در مقام امتثال قصد توصل نقش آن تحقق امتثال و ترتب ثواب است. نه این که مقدمه واجب، مشروط به قصد توصل است.

سید الاستاد می فرماید: این توجیه مشکل دارد و آن این که برای محقق نائینی ثابت نیست

اما نقدی که نسبت به این توجیه وجود دارد این است که سیدنا الاستاد می فرماید: این حرف درستی است و توجیه صحیحی است اما مشکل دارد. مشکل آن این است که محقق نائینی می فرماید: این مطلب برایم ثابت نیست. از استادش شنیده و شاید استنباط استاد باشد. و در متن مطارح الانظار که مراجعه کنید، می بینید در این متن تقریبا تصریح شده است که مقدمه واجب، آن مقدمه ای است که مشروط به توصل باشد. در این جا محقق نائینی نقدی دارد بر متن مطارح الانظار که این بیانات هرچند از مقرر شیخ انصاری است ولی کاملا مورد اعتماد نیست. برای این که پس از بیان این مطلب، فروعی را ذکر می کنند که آن فروع متناسب شأن شیخ انصاری نیست.

سومین توجیه توجیه شیخ صدرا

ص: ۴۱۹

توجیه سوم: توجیه شیخ صدرا مربوط به قصد توصل در مقدمه واجب. شیخنا العلامه قدس الله نفسه الزکیه می فرمایند: ممکن است جمع کنیم بین نظر شیخ انصاری و محقق خراسانی و آن به این صورت است که شیخ انصاری که از ایشان نقل شده است اشتراط مقدمه واجب به قصد توصل، در تقریرات و مطارح الانظار است و این تقریرات به قلم خود شیخ نیست و ممکن است اعمال اجتهاد یا کم و زیاد شده باشد. اما آن چه به قلم ایشان است در کتاب طهارت آمده است که قصد توصل شرط است در مقدمات عبادیه. در تبصره ها گفتیم که در مقدمه عبادیه مثل وضو که برای نماز انجام بدهید به قصد امر غیری، بدون قصد توصل معنی و مفهوم ندارد و جدای از قصد توصل نیست. بنابراین آن چه به قلم شریف خود ایشان آمده، قصد توصلی است مربوط به مقدمه واجبی که از مقدمات عبادیه باشد. بنابراین این دو تا نظر با هم تطبیق می کند و کل اشکال از اساس مرتفع می شود.

سوال: اگر بخواهد رنگ عبادیت به اعمال داده شود، همین چیزی که در مورد عبادیت فرمودند، باید رعایت بشود.

جواب: بایدی در کار نیست. در مقدمه عبادی، مقدمه عبادت است و برای عبادت از سوی شرع آمده مثل وضو. و این وضو که امر غیری هم از سوی شرع برای خودش دارد، اگر تصور بشود، تصور آن کافی است که این وضو برای رسیدن به انجام صلاه است. اما مقدمه که عبادی نیست، طی طریق می کنید یا نصب سلم می کنید، این ها مقدمات عملی و واقعی است. در مقدمات خارجیه غیر عبادیه، رنگ عبادت به حسب ذات وجود ندارد. اگر یک وقتی مقدمه خارجیه را قربه الی الله قصد کردید، این مقدمه برایتان می شود عبادت. می توانید قصد قربت کنید و فائده ببریم اما قصد توصل در قصد شماست و الزام ندارد. می توانید قصد توصل بکنید. قصد توصل مثل واجب توصلی مانعی ندارد که با قصد قربت انجام بشود و همین طور مقدمه واجب مانعی ندارد که با قصد توصل انجام بشود. اما لزوما قصد توصل شرط برای مقدمه واجب نیست. پس از فراغ از این قول شیخ انصاری می رسیم به قول صاحب فصول که عبارت است از رأی به وجوب مقدمه موصله.

ص: ۴۲۰

وجوب مقدمه موصله ۹۲/۱۱/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: وجوب مقدمه موصله

گفته بودیم درباره تشخیص مصداق مقدمه واجب، آراء متعددی است: رأی صاحب معالم و رأی شیخ انصاری و رأی صاحب فصول و رأی محقق خراسانی. رأی شیخ انصاری بررسی شد و بحث شد، رسیدیم به بررسی رأی صاحب فصول درباره تعیین مصداق مقدمه واجب. می فرماید: مقدمه واجب فقط مقدمه موصله است. یک عمل واجب مقدمات زیادی دارد، آن مقدمات بعیده که علل ناقصه هستند و یا معد و یا سبب و یا ارتباط، این دسته از مقدمات واجب نیستند. مثلا کسی که می خواهد مراسم حج انجام بدهد، از این مقدمات مثل تهیه زاد سفر، آماده کردن رفقاء و رفع موانع و آمادگی وسائل سفر، شناسایی راه و طریق و راه افتادن، همه این ها مقدمات است که با هم مربوط است اما ربط وحدت نمی آورد. مرحله به مرحله عنوانی است و مقدمه ای است اما فقط مقدمه موصله واجب است. آن مرحله ای که انسان به انجام اعمال وصل بشود، مقدمه موصله است. وصول به میقات در مراسم حج مقدمه موصله است. مسافرت و هواپیما سوار شدن و کاروان آماده کردن و ثبت نام، این ها مقدمات است ولی مقدمه موصله آن یکی است و واجب هم همان است.

سوال: این دقت عقل است.

جواب: عرف وجدانا می داند که کاروان اسم نوشتن با وصول به میقات، دو حقیقت جداست و این دقت عقل نیست بلکه این حرف که بالاخره همه این ها با هم مرتبط اند، دقت عقلی است. آن یک دقت عقلی است که عرف قبول ندارد.

ص: ۴۲۱

ادله صاحب فصول

صاحب فصول (۱) قدس الله نفسه الزکیه برای اثبات مطلوب خودش ادله ای ذکر می کند که به این شرح است:

اولین دلیل آن حکم عقل است

۱.حکم عقل اجمال ندارد، امرش دائر است بین نفی و اثبات. در باب ملازمه، عقل حکم می کند و می گوید چیزهایی که به مقصد نمی رساند و چیزی که توقف آن تنگاتنگ نیست و ارتباط آن از دور است، این ها لزومی ندارد. چیزی که لازم است آن است که به مقصد برساند و وصل کند. بنابراین مفاد این حکم عقل این است که مقدمه ای که وصل می شود به ذی المقدمه آن مقدمه واجب است یعنی مقدمه موصله. به دیگر سخن حکم عقل دلیل لبی است، قدر متیقن را می گیرد، قدر متیقن در باب مقدمات آن مقدمه ای است که آدم را به هدف برساند و وصل کند. تا آدم را به مقصد نرساند، فائده ای ندارد و فائده که نداشت پس لزومی ندارد.

دلیل دوم حکم عقل براساس تجربه نفی لزوم از مقدمات غیر موصله وجود دارد

دلیل دوم این است که حکم عقل بر اساس تجربه علمی درباره نفی لزوم از مقـدمات غیر موصـله وجود دارد. عقل مقدماتی را که موصـله نیست، اعلام می کنـد که این هـا اگر ترک بشود، اشـکالی نـدارد و الزامی در اتیـان آن هـا وجود نـدارد، چون به مقصـد نمی رساند. اسم نوشـتن در کاروان عقل می گوید واجب نیست و می شود کاروان دیگر را پیدا کرد. مقدمات بعیده و معـدات امکان جابه جایی دارد و علت تامه امکان جا به جایی نـدارد. اسم نوشـتن در کاروان، مقـدمه است و می توانید به این کاروان اسم بنویسید و می توانید به کاروان دیگر. پس ترک مقدمه غیر موصله از نظر حکم عقل، مانعی ندارد.

ص: ۴۲۲

۱- الفصول الغرویه، محمد حسین اصفهانی، جلد ۱، صفحه ۸۱ و ۸۲.

دلیل سوم غرض از وجوب مقدمه ترتب است

دلیل سوم، می فرمایـد: غرض از وجوب مقـدمه، ترتب است. اگر ترتبی نباشد، مقدمه واجب نیست. به غرض ترتب ذوالمقدمه بر مقـدمه وجوب برای مقـدمه ترشـح می کند. اگر این غرض یعنی ترتب نباشد، زمینه برای وجوب نیست که یا می شود لغو و یـا می شود احتمـال و لزومی نـدارد. هر سه دلیلی که صاحب فصول کردنـد، از ادله عقلیه عملیه است که در نتیجه آن حسن و قبـح می آیـد. بنـابراین فرمـایش صـاحب فصـول این شـد که براسـاس این ادله سه گـانه عقلیه آن چه که واجب است از جمع مقدمات، فقط مقدمه موصله است و غیر از مقدمه موصله، مقدمات دیگر واجب نیست.

محقق اصفهانی در نهایه رأی صاحب فصول را تایید کرده است

این رأی از لحاظ اسـتدلال، یک رأیی است دارای اسـتحکام و متانت و صاحب نظران بلکه صاحبان مکتب اصولی تاریخ اخیر هم این رأی صاحب فصول را تاییـد کرده انـد. از جمله محقق اصـفهانی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: از آن جا که وجوب در مقدمه، وجوب تبعی است و به تبع ذی المقدمه است، به همین عنوان که دقت کنید، از تصور همین عنوان تصدیق می کنید که مقـدمه موصـله بایـد واجب باشـد. به این صورت که وجوب تبعی به تبع خود مقدمه است. تبعیت یعنی در وجود وابسـته به اصل واجب و خود مقـدمه است. پس تبعیت یعنی در خارج وصل به اصل واجب باشد، بنابراین وجوب تبعی در حقیقت اعلام می کند که منظور از مقدمه واجب، مقدمه موصله است.

سید الاستاد هم با عبارت ترتب مقدمه بر ذی المقدمه رأی صاحب فصول را تایید می کند

و همین طور سیدنا الاستاد (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: منظور و غرض از وجوب مقدمه، ترتب است و این واقعیت چیزی است که با توجه به ارتباط خارجی بین مقدمه و ذی المقدمه درک می شود. به عبارت دیگر وجوب ذی المقدمه که ترشح می کند به مقدمه و این ترشح در اثر ترتب آن است و ترتب یک امر وجدانی است که ذی المقدمه بر مقدمه مترتب می شود. بنابراین مقدمه برای چی آمده؟ اگر مقدمه نباشد، ترتبی نیست. پس بالوجدان کشف می کنیم که غرض از وجوب مقدمه، ترتب ذی المقدمه بر مقدمه است. پس از این که غرض برای ما کشف شد که غرض وجوب مقدمه، ترتب ذی المقدمه به مقدمه است، تعبیر دیگری است مقدمه موصله. مقدمه موصله یعنی ترتب ذوالمقدمه بر مقدمه. بنابر رأی سیدنا الاستاد درست و صحیح همان است که صاحب فصول فرموده است که منظور ما از مقدمه واجب، مقدمه موصله است.

اما محقق خراسانی و محقق نائینی قائل به وجوب مطلق مقدمه هستند

اما محقق خراسانی و محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه قائل به وجوب مطلق مقدمه است نه تنها مقدمه موصله.

اما نقد و بررسی ادله صاحب فصول

محقق خراسانی درباره ادله صاحب فصول نقدهایی دارد که از این قرار است:

ص: ۴۲۴

۱- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۲، صفحه ۲۶۲.

اولین نقد این است که حصول اقتدار و تمکن ذی المقدمه غرض از وجوب مقدمه است

اولین نکته که نکته اصلی در جهت اثبات مقصد و مطلوب محقق خراسانی است، می فرماید: غرض از مقدمات واجب، حصول اقتدار است و به دست آوردن تمکن است. انجام مقدمات برای این است که انسان توانایی انجام ذو المقدمه را داشته باشد.

کلام شیخ صدرا

استادنا العلامه شیخ صدرا باکویی قدس الله نفسه الزکیه می فرمودند: این مطلب را انّاً کشف می کنیم. می بینیم که مقدمه واجب که اقتدار برای مکلف آورد، دیگر برای وجوب آن همین به دست آوردن اقتدار کافی است و حصول اقتدار ربط دارد به وجوب مقدمه از طریق کشف انّی.

نقد دوم ذی المقدمه بر مقدمه مترتب نیست

نقد دوم: می فرماید: واجب یا ذو المقدمه قطعا بر مقدمه مترتب نمی شود بلکه «لا یعقل» درست نیست که همچنین چیزی ادعاء کنیم. «لا یعقل» در اصطلاح اصول یعنی ناممکن است یعنی خلف است. برای این که مقدمات را که ما می بینیم، تمامی مقدمات که جمع بشوند، مکلف قدرت انجام کار را به دست می آورد اما پس از تمام مقدمات مکلف و فاعل مختار اراده دارد، اراده فاصله است بین انجام عمل و بین تحقق مقدمات. کل مقدمات تحقق پیدا کرده و الان مکلف مخیراست، چون اراده دارد. بنابراین وصلی نیست و فاصله وجود دارد. فصل بین مقدمه و ذی المقدمه، اراده است و محال است که ادعاء کنید که وصل و ایصال است. در صورتی که فاصله وجود دارد به وسیله اراده، وصلی در کار نیست. اگر بگویید که ترتب واجب و ذوالمقدمه برای مقدمه به شکل وصل باید باشد، این خلف است. آن مکلف است که اراده دارد که ان شاء فعل و ان شاء لم یفعل. این اراده که می شود عنصر فصل بین مقدمه و ذی المقدمه، پس ادعای شما از وصل و موصله بودن خلف و خلاف واقع است.

سوال: اراده هم جزء مقدمات است و وصل به ذی المقدمه است.

جواب: شما می خواهید بگویید اراده از مقدمات انجام کار است و هر چیزی که از مقدمات انجام کار بود، جزء مقدمات است و خارج از مقدمات نیست و فاصله آن است که خارج از مقدمه باشد. جواب آن این است که منظور از مقدمه در این جا مقدمات و افعال خارجیه است. مثلا مشی به طرف سفر، وضو برای صلاه، این مقدمات خارجیه محل بحث است، هرچند اراده را هم با یک ملاحظه ای می توانیم مقدمه بگوییم برای این که تا کامل نشده است، اجزاء و مراحل اراده است یا مقدمات اراده است ولی بعد از که کامل شد، دیگر مقدمه نمی شود و می شود علت تامه. علت تامه را مقدمه نمی گوییم.

نقد سوم سقوط طلب بدون انجام ذی المقدمه انجام می شود

نقد سوم این است که دیده ایم در سقوط طلبی که به مقدمه تعلق دارد مثلا از شما مولی خواسته است که بروید به طرف انقاذ، سقوط طلب بدون انجام ذی المقدمه صورت می گیرد. رفتید و کنار دریا رسیدید، آن غریق به توسط کس دیگری انقاذ شد و موضوع منتفی شد. مقدمه انجام شده و موصله هم نیست پس کشف شد که مقدمه همیشه مقدمه موصله نیست. چون طلب که امتثال بشود، یعنی وجوب مقدمه امتثال شده است و وجوب مقدمه اختصاص به مقدمه موصله نداشته است. اگر شما بگویید که فقط از مقدمات، مقدمه موصله واجب است مستلزم این می شود که در باب مقدمات فقط علت تامه و علیت را مطرح کنید نه ارتباط مقدمه و ذی المقدمه را. دیگر بعد از آن مقدمات مباشریه از بین می رود و همه باید علت و معلول و تسبیبی باشد. که موصله را اگر می گویید از باب علیت، درست است ولی دیگر مقدمات مباشریه از بین می رود. مقدمات مباشریه عبارت است از مقدماتی که فاعل پس از انجام مقدمات اراده و اختیار دارد. دیگر باید مقدمات مباشریه را کنار گذاشت و همه را علت و معلولی کرد، در حالی که هم خلف است و هم موجب خروج اکثر مقدمات از وادی بحث می شود.

ص: ۴۲۶

وجوب مقدمه موصله ۹۲/۱۱/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: وجوب مقدمه موصله

عید ولادت آقا امام عسگری سلام الله تعالی علیه را از طرف خودم و شما به محضر مبارک ارباب عالم هستی سلطان کونین بقیه الله الاعظم تبریک می گوییم. حدیثی از امام عسگری به مناسبت امروز یادآور بشویم. امام عسگری سلام الله تعالی علیه می فرماید: «ما ترک الحق عزیز الا ذل و ما اخذ به ذلیل الا عز»، این حدیث شریف از آقا امام حسن عسگری یک قاعده کلی است در همه ادوار و همه افعال و اعمال. برای ما قاعده خاصی است. قاعده کلی است، نترسید که الان حق طرفدار ندارد، حق را ترک نکنید در هیچ شرائطی ولو شرائط طرفدار نباشد. منتها از لحاظ فقهی جایی که اهم و مهم است و تقیه است، حساب جدایی است. تا به آن جا نرسیده باشد،حق را ترک کنید و کسی که حق را ترک کند، ذلیل می شود و کسی که حق را اخذ کند، هرچند ذلیل باشد، عزیز می شود. این برای ما تطبیق می کند که کار حق برای طلبه درس خوب خواندن است، تجربه اش هم قطعی است. طلبه ای که خوب درس بخواند، عزیز است و نیاز به مقدمات و موخرات ندارد. یک طلبه ای که درس را خوب نخواند، متاسفانه خوار می شود که این یک تجربه است. طلبه است و استعداد هم دارد و درس هم خوانده و به جایی هم رسیده اما یک مرتبه ترک می کند، بعد از چند سال برمی گردد، می بیند آن عزت را ندارد. طلبه ای با مشکلاتی و وضعیت نابسامان و ظاهرا خوار است ولی شروع می کند به درس خواندن و نمی فهمم در کار نیست، بروید به طرف درس قطعا موفق می شوید. دیدیم خوار ظاهرا و امکاناتی هم ندارد و احترامی ندارد ولی درس اش را می خواند، یک مرتبه می بیند که آمد بالا. «ما اخذ به ذلیل الا عز»، این مثال بارز تطبیقی برای ماست. می بینیم یک طلبه ابتداء استعدادش عالی نبود، ولی یکی استعدادش عالی بود او ترک کرد و چند سالی گذشت. اما این کسی که کمی عقب افتاده بود، ادامه درس را و برگشت دید که آن که خیلی استعداد داشت، ذلیل شد و آن که ذلیل بود، عزیز شد. این یک واقعیت قطعی است. عزت طلبگی به اخذ به حق است و حق زیاد است یکی از مصداق بارز آن علوم آل البیت است. علوم دیگر را هم ارزش برایش قائل هستیم ولی علم حق فقط علوم آل البیت است. علوم معقول را هم مخالف نیستیم ولی علوم عقلی که با رأی آل البیت تطبیق کند. البته در حوزه علوم عقلی تحت کنترل آراء و معارف اهل بیت است.

ص: ۴۲۷

تحقیق تکمیلی درباره وجوب مقدمه موصله

فهرست بحث ما این است که مقدمه موصله که موسس آن صاحب فصول است که می گوید از مقدمات آن مقدمه واجب است که موصله باشد و وصل بشود به ذی المقدمه. این رأی بسیار متینی است، محققین صاحب مکتب اصولی مثل محقق اصفهانی و سیدنا الاستاد طرفداران این رأی هستند. و تایید کردند که از مقدمات واجب، مقدمه موصله واجب است. و از محققین صاحب مکتب اصولی دیگر هم کسانی هستند که این رأی را قبول ندارند که عبارتند از محقق خراسانی و محقق نائینی. شرح و توضیح محقق خراسانی بیان شد

اما نقد محقق نائینی بر نظر صاحب فصول

و اما نقد محقق نائینی (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: رأی صاحب فصول اشکالی دارد و آن این که بنا بر مسلک صاحب فصول که واجب از جمع مقدمات فقط مقدمه موصله باشد به این معنا که به شرط ایصال مقدمه واجب می شود و ایصال می شود قید برای وجوب مقدمه. ایصال یعنی رسیدن به ذی المقدمه یعنی واجب نفسی. بنابراین نتیجه این می شود که واجب نفسی، قید می شود برای واجب غیری. اگر دقت کنیم بعد از که واجب نفسی قید شد یعنی مقدمه شد برای واجب غیری. پس در نتیجه می بینیم که ایصال (واجب نفسی) قید برای وجوب مقدمه است، پس واجب نفسی می شود مقدمه برای واجب غیری یا مقدمه برای مقدمه.

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۱، صفحه ۲۳۸ و ۲۳۹.

اشکال دور به کلام صاحب فصول

به عبارت دیگر: در مقدمه موصله ایصال به واجب نفسی و ذو المقدمه مطرح است. بنابراین قید، ایصال می شود برای وجوب مقدمه. این که قید شد برای واجب غیری، قید وابسته به مقید است. قید و شرط از مقدمات است. پس واجب نفسی می شود مقدمه برای مقدمه خودش. ایصال به ذو المقدمه یعنی واجب نفسی که شد، یعنی خود واجب نفسی ارتباطش با مقدمه به عنوان قید است. آن طرف ایصال که واجب نفسی باشد، تحقق وجود واجب نفسی در حقیقت قید واقعی است برای مقدمه. چون شرط آن ایصال به آن است و وجود واقعی آن در حقیقت قید برای آن است. بنابراین مسئله منتهی می شود به دور. به این صورت که وجوب مقدمه که متوقف است به وجوب ذو المقدمه و وجوب ذو المقدمه که متوقف شد به وجود مقدمه، دور واضح است.

اشکال بعدی لزوم تسلسل

اشکال دوم تسلسل است. این مقدمه ای که با وصف ایصال است و ایصال جزء مقومات آن است. این مقدمه ای که با شرط ایصال موضوع وجوب است، مقدمه دارد یا ندارد؟ اگر مقدمه دارد، مقدمه اش به چه صورت است؟ شرط ایصال است یا بدون شرط ایصال؟ اگر بدون شرط ایصال است، دیگر ایصالی در کار نیست. و اگر با شرط ایصال است، آن سومی هم همان گونه است و چهارمی آن هم همین طور است و یتسلسل الی ما لا نهایه له. مطالبی فلسفی که در اصول گفته می شود، اصل آن یا در اسفار است یا در تجرید است. این مطلب در تجریدآمده است در مقصد سوم فصل اول درباره اثبات صانع، تحت عنوان برهان امکان و وجوب که گفته می شود که یک موجودی که می بینید، این موجود یا ممکن است یا واجب. اگر واجب است یعنی مستقل است و واجب الوجود است و ضرورت در وجود دارد و نیاز به علت ندارد. اگر بگوییم نیاز به علت دارد، آن علت یا واجب است یا ممکن، اگر واجب است که تمام شد و اگر ممکن است، علت آن کدام است؟ اگر گفتید علت آن همین اولی است، دور است. اگر گفتید علت دیگری دارد می شود تسلسل و کار به تسلسل که کشیده شد.

ص: ۴۲۹

علت محال بودن دور و تسلسل چیست؟

علت استحاله دور و تسلسل، تناقض است. اصل الاصول و اول الأول تناقض است. تسلسل که محال است در آخر کشیده می شود که نبوده است و است. دور کشیده می شود به جایی که وجود داشته و نداشته، که جمع بین بود و نبود می شود تناقض اصلی. در مقدمه موصله ترتب است و این ترتب یعنی ترتب معلول به علت است. آیا این ترتب ذاتی است؟که ذاتی نیست، آیا این ترتب از طرفین متقابل داده شده؟ که دور می شود. آیا این ترتب ادامه دارد؟که تسلسل می شود. براساس دور و تسلسل التزام به وجوب مقدمه موصله، امکان ندارد.

جواب سیدنا الاستاد که این جا حصه خاصه است که توقف به دور و تسلسل ندارد

اما سیدنا الاستاد (۱) قدس الله نفسه الزکیه این مطلب را جواب می دهد که ما به یک جواب ایشان اشاره می کنیم. ایشان می فرماید: التزام به مقدمه موصله، مستوجب تقید وجوب مقدمه به وجوب نفسی نمی شود. لازمه ایصال، لازمه التزام به وجوب مقدمه با شرط ایصال این نیست که وجوب نفسی قید برای وجوب غیری بشود بلکه می گوییم وجوب ذی المقدمه، اقتضاء می دارد که همان مقدمه خاص واجب است که شرط ایصال داشته باشد. در حقیقت اشاره دارد به حصه خاصه، یک حصه خاصی که همان به شرط ایصال باشد، مورد اشاره قرار می دهد. اشاره کردن به حصه خاص نه توقف و دوری است و نه تسلسلی است و یک ذو المقدمه است که او مستقل است. ذوالمقدمه در استقلال کامل است و وجوب آن ربطی به وجوب ذی المقدمه ندارد. وجوب آن استقلالا از سوی شرع ثابت است. از او ترشح می شود وجوب به حصه خاص که مقدمه موصله باشد و اصلا توقفی در کار نیست. از کجا ما این مطلب را می توانیم ملتزم بشویم که وجوب ذی المقدمه متوقف به وجوب مقدمه است. وجوب ذی المقدمه از ادله شرعیه مستقلا به اثبات رسیده، آن گاه یک ترشح خاص به عمل آمده برای موصله و دیگر توقفی نیست. بنابراین هیچ زمینه برای دور و تسلسل در کار نیست. یک توضیحی هم اضافه می کنیم این است که دور و تسلسل فقط در وجوب و تکون موجودات است. اما در مسائل اعتباریات که فقط وجود به ید معتبر است، در این وادی زمینه برای دور و تسلسل فلسفی وجود ندارد. شارع که احکام شرع را اعتبار می کند، تابع اعتبار شارع است نه تابع اعتبار دیگر تا دوری باشد. اگر جایی می گوییم ترشح است، از اعتبار شارع می آید. ماهیات اعتباریه جعلیه جز اعتبار چیزی ندارد و اعتبار هم فقط جعل شرعی است. در جعلیات و اعتبارات شرعیه زمینه برای دور و تسلسل در کار نیست.

۱- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۲، صفحه ۲۵۳ و ۲۵۴.

محقق نائینی می فرماید: توقف بین مقدمه و ذی المقدمه مسلم است

محقق نائینی بعد از که این اشکال را می کند، می فرماید: در مقدمه و ذی المقدمه یک مطلب مسلم بین الطرفین این است که توقفی در کار است که اگر توقفی نباشد، مقدمیت نیست. ملاک اصلی توقف ذی المقدمه به مقدمه است. پس از که گفتیم توقف در کار است، سوال می کنیم آیا این توقف اطلاق دارد و هر کجا توقفی باشد و هر کجا نسبت به هر مقدمه ای که ذی المقدمه توقف داشته باشد آن مقدمه است و وجوب می آید؟ دو جواب بیشتر نیست، یا می گویید اطلاق دارد که اگر گفتید اطلاق دارد پس نظر ما ثابت شد که هر مقدمه ای که توقف داشته باشد وجود ذی المقدمه به آن، آن مقدمه واجب است موصله باشد یا موصله نباشد. و اما اگر گفتید منظور از مقدمه، مقدمه خاص است یعنی به شرط ایصال و تحقق ذی المقدمه، اگر این را گفتید بحث اختصاص پیدا می کند به علت و معلول. چند مرحله است: ۱. ارتباط، ۲. معد، ۳. سبب، ۴. مقدمه، ۵. علیت. بحث ما درباره علت و معلول نیست بلکه بحث ما درباره مقدمات است. اگر شما مقدمه موصله را واجب اعلام می کنید، بحث منحصر می شود به وجوب علت تامه که دیگر مقدمه نگویید و باید بگویید که علت واجب یا علت ذو المقدمه، علت تامه آن واجب است. و بحث از بحث مقدمات بیرون می رود. بنابراین چون بحث ما درباره مقدمات واجب است، نه در بحث علت و معلول، نتیجه این می شود که آن مقدمه واجب است که توقفی در کار باشد اعم از این که موصله باشد یا نباشد.

۴ قول مربوط به وجوب مقدمه بود

رأی محقق نائینی موافق با رأی محقق خراسانی توضیح داده شد. رأی اول که مربوط می شد به صاحب معالم، محقق خراسانی و شیخ انصاری با اشارت هایی بسنده کرده اند که این را توضیح بدهیم تا آراء کامل بشود. صاحب معالم (۱) می فرماید: آن مقدمه ای واجب است که مکلف آن را اراده کند. و فرق آن هم با نظر شیخ این شد که صاحب معالم اراده را قید وجوب می داند و شیخ انصاری قصد توصل را قید واجب می داند.

سید الاستاد می فرماید: رأی صاحب معالم قابل التزام نیست

سیدنا الاستاد (۲) قدس الله نفسه الزکیه درباره بیان صاحب معالم می فرماید: این رأی قابل التزام نیست. برای این که در صورتی که وجوب مقدمه تابع اراده باشد، از دو حال خارج نیست: یا مقدمه از ذوالمقدمه در خارج جدا می شود و تفکیک صورت می گیرد که در این صورت خلف است و یا این که در خارج قابل تفکیک نیست. اگر قابل تفکیک نباشد، لازمه اش این است که وجوب شرعی تابع رأی مکلف می شود. بنابراین در هر دو فرض به محال روبرو می شود. در نتیجه قول به التزام به وجوب ذوالمقدمه با شرط اراده مکلف، قولی است که منتهی به استحاله خلف و یا تبعیت شرع از رأی مکلف می شود. در نتیجه رأی اول اساس هم نداشت و رأی دوم شرح داده شد. فعلا مجموع آراء این شده است که قسمتی از صاحب نظران مثل صاحب فصول و سید الخویی و محقق اصفهانی می گویند مقدمه موصله واجب است فقط، و محقق خراسانی و محقق نائینی می گویند مطلق مقدمه ای که توقف وجود داشته باشد، واجب است.

ص: ۴۳۲

۱- معالم الاصول،حسن بن زین الدین، صفحه ۷۱.

۲- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۲، صفحه ۲۴۱.

تعیین مصداق برای وجوب مقدمه ۹۲/۱۱/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعیین مصداق برای وجوب مقدمه

آراء گفته شد و ادله آراء هم شرح داده شد. برای جمع بندی و تحقیق باید آراء را بررسی نسبتا کوتاه و عمیق تری داشته باشیم و بعد ببینیم در نهایت آن مقدمه ای که واجب است، کدام مقدمه خواهد بود.

آراء صاحب نظران

رأی صاحب معالم این است که آن مقدمه ای واجب است که مکلف آن را اراده کند. و رأی شیخ انصاری این است که آن مقدمه ای واجب است که به قصد توصل باشد. و رأی صاحب فصول این است که آن مقدمه ای واجب است که موصله باشد. رأی محقق خراسانی این است که مطلق مقدمه ای که محل توقف باشد. این هم در حقیقت یک نوع مشروط است. مقدمه ای که مشروط به توقف است. شرط اعلام نشده اما از ضمن کلمات شرط پیداست. رأی محقق خراسانی و رأی محقق نائینی این است که مقدمه واجب آن مقدمه ای است که شرط توقف را داشته باشد.

نقطه مشترک همه آراء

در ارزیابی اولاـ نکات مشترک را مورد توجه قرار بدهیم. این چهار تا رأی نکته مشترکی دارند و آن این است که همه یا بالصراحه یا بالاشاره و در ضمن این حقیقت را قطعا قائلند که در مقدمه واجب، ملاک و معیار ملازمه و توقف است. اگر ملازمه بین مقدمه و ذوالمقدمه نباشد، بحث زمینه ندارد. اگر توقفی نباشد، مقدمیتی نیست. گفته شد که توقف برخواسته از ملازمه است و ملازمه بستر توقف است. اگر مسئله را از جهت نظری توجه بکنیم، می شود ملازمه و اما اگر از جهت عملی بنگریم به مقدمه و ذوالمقدمه می شود توقف. البته این نظری و عملی، عقل نظری و عقل عملی نیست بلکه نظری یعنی از لحاظ تعقل و سنجش ذهنی و عملی یعنی واقع. در اصطلاح اصول، نظری یعنی آن چه انسان تصور می کند و عملی آن چه که انسان در واقع و عالم خارج مشاهده می کند. این دو نکته، نکته مشترکی است بین همه این آراء. آن رأی ای که می گوید شرط ایصال که رأی شیخ انصاری است، قطعا توقف را در ضمن دارد. آن که موصله می گوید که قطعا توقف است و همین طور بقیه آراء.

ص: ۴۳۳

این آراء متحد الجهه کلی و جزئی هستند

و بعد توجه کنیم جهت گیری این آراء را، به طور دقیق می بینیم که تمام این آراء چهارگانه از لحاظ جهت گیری متحد الجهت هستند. اتحاد جهت هم به طور کلی و هم به طور جزئی، اتحاد جهت به طور کلی یعنی ایجابی و سلبی که همه ایجابی است. در اصول آمده است که اگر دو تا دلیل که اختلاف داشته باشد و جهت گیری آن اگر یکی باشد اثباتا یا نفیا، اگر از

خارج دلیل دیگری نداشته باشیم، بین این دو تا دلیل که در جهت متحد هستند، درگیری وجود ندارد و بین مثبتین تعارضی نیست. مگر این که دلیلی از خارج باشد، که آن می شود تعارض عارضی نه تعارض ذاتی. جهت گیری جزئی یا موردی که متعلق به مصداق است. هر چهار آراء از نظر مصداق همه با هم می خواهند وجوب را برای مقدمه ثابت بکنند که مقدمه واجب، واجب است. پس سه تا نکته مشترک این جا به دست آوردیم.

در مرحله بعد باید دید منظور از اراده و قصد ایصال و توقف چیست؟

پس از این، در مرحله بعدی ببینیم منظور از اراده، قصد ایصال، موصله، توقف به طور دقیق تر چه چیزهاست؟ آیا با هم تطبیق می کنند یا تطبیق نمی کنند؟ در این مرحله اولا توجه کنید رأی صاحب معالم قدس الله نفسه الزکیه که فرمودند آن مقدمه ای که اراده مکلف به آن تعلق گرفته است.

منظور از اراده قصد انجام عمل است نه اراده فلسفی

منظور از این تعبیر چیست؟ و معنای اراده کدام است؟ منظور از اراده این جا آن اراده فلسفی نیست بلکه اراده به معنای قصد است. چنان چه صاحب نظران این جا آمدند توجه کردند که قصد ایصال و قصد فعل چه فرق دارد و هر دو قصد است. مقدمه واجب آن است که مکلف توسط آن مقدمه قصد کند انجام عمل را. بنابراین این مقدمه یک امر طبیعی است و یک واقع نگری است و یک مراجعه به وجدان است. در واقع مقدمه واجب آن مقدمه ای است که مکلف قصد کند که به توسط آن فعل واجب را انجام بدهد. این همان معنای مقدمه می شود، اشکال تابع اراده و تفکیک اراده از مرادی دیده نمی شود. و از باب تعرف الاشیاء باضدادها آن امر مقدماتی که قصد نشود و غفلتا انجام بگیرد، به طور طبیعی آن مقدمه نیست و شکی در آن نیست و تصورش برای تصدیق آن کافی است. مقدمه ای که مغفول عنها باشد و قصد نشود، مقدمه به حساب نمی آید و اتصافی نخواهد داشت. فقط آثار وضعی مترتب است ولی ما بحث از وجوب می کنیم و وجوب حکم تکلیفی است. عن غفله که اتصاف به حکم تکلیفی نخواهد داشت.

سوال: این که می گویند نماز را اگر متوجه نباشد و قصد هم نکند ولی سوال بشود از او که چه کار می کنی، بگوید نماز بخوانم کافی است.

جواب: مثلا اگر شما برای تنزیه و برای خنک شدن رفتید و قصدتان این بود که از خواب بلند شدید، دست تان را بشویید، و چون عادت کرده بودید برای وضو، اول صورت تان را شستید و بعد دست راست و دست چپ و مسح هم کردید، بعد متوجه شدید که من می خواستم دست و صورتم را آب بزنم، این وضو نمی شود و مغفول عنهاست. چون باید اراده بشود. درباره قصد در نماز، درباره مصداق نیت بحث می کنند که منظور از نیت، نیت فعلی و مورد التفات و تفصیلی است که بگویند من چهار رکعت نماز می خوانم واجب قربه الی الله یا یک قصد اجمالی می کند و تکبیر می گوید، قصد اجمالی کافی است یا قصد تفصیلی لازم است؟ آن جا می گویند منظور از نیت اعم از نیت تفصیلی و نیت اجمالی است. رأی صاحب معالم دیدیم که با واقعیت مقدمه همخوانی دارد و بحث از تفکیک اراده از مراد و یا تابعیت وجوب از اراده در کار نیست. مقدمه واجب را انجام بدهد، به این شرط که قصد انجام فعل را داشته باشد تا مقدمه صدق کند. اگر قصد انجام فعل در کار نباشد، مقدمه صدق نمی کند. اما شیخ انصاری که می فرماید: مقدمه واجب آن است که شرط آن محقق باشد و شرط مقدمه واجب، قصد توصل به ذی المقدمه است. حقیقت مطلب این است که این دو تا رأی فقط در عبارت فرق دارد. لذا صاحب نظران گفته اند فرق این دو تا چیست و چون بنابر این است که آراء مستقل اعلام بشود، گفته اند فرق آن این است که قید وجوب و قید واجب. اما حقیقت مطلب این است که هر دو قید وجوب است و قید واجبی نیست. عبارت تغییر یافته است و گفته بوده اراده به یک تعبیر و قصد ایصال به تعبیر دیگر. دو تعبیر از یک حقیقت اند. هرچه دقت کنیم، تغایر واقعی بین این دو تا معنا دیده نمی شود. که شاهد بر مدعای همین است که محققان در تلاش شده اند که فرق شان را اعلام بکنند که فرق هم اعلام نمی شود.

ص: ۴۳۶

معنای مقدمه موصله، علت تامه نیست بلکه سبب تحقق ذوالمقدمه است

اما منظور از مقدمه موصله به طور قطع علت تامه نیست. بحث از علیت در میان نیامده. بحث علیت، بحث فلسفی مربوط به وجود و هستی و عالم تکوینیات است و ارتباط هم ارتباط ایجابی است و علت تامه هم در حدی است که ضرورت عارضی پیدا می کند که «الشئ ما لم یجب لم یوجد»، چون ضرورت دو قسم است: ضرورت ذاتی که واجب الوجود است و ضرورت عارضی که عبارت است از ضرورتی که پس از که علت کامل شد، معلول قطعی الصدور و قطعی الوجود است. آن بحث علت و معلول از بحث مقدمه جداست. پس مقدمه موصله به هیچ وجه علت و معلول نیست. بنابراین در حقیقت مقدمه موصله آن مقدمه ای است که توسط آن فعل و ذی المقدمه محقق بشود و سبب تحقق ذوالمقدمه بشود. چون ذوالمقدمه در حقیقت مقصد است و موصله آدم را به مقصد برساند. مثلا گفته می شود این راهی که تو می روی به مقصد نمی رسد و این راهی که تو می روی به مقصد می رسد. پس منظور از مقدمه موصله که صفت موصله آمده است، معنایش علت تامه نیست که اگر بعد از تحقق عنوان باشد، دیگر وجوب آن عقلا تمام شده و نیاز به بحث ندارد چون بعد از اتمام جایی برای بحث نیست. مقدمه واجب را به عنوان یک مقدمه واجبی که قابل بحث باشد، مطرح می کنیم که این مقدمه موصله می تواند متصف به صفت وجوب بشود یا نمی شود. اما اگر مقدمه موصله در شکل علت تامه شد، بعد از تحقق است و جایی برای بحث نیست.

سوال:

جواب: بحث علت و معلول با بحث مقدمه و ذی المقدمه دو تاست. بحث علت و معلول رابطه اش رابطه خاصی است و کارش کـار خاصـی است که وجود و ایجـاد است. اما بحث مقـدمه و ذی المقـدمه ارتباط وجودی است و بالتبع است. اصل ارتباطش ارتبـاط در اتصـاف است. از وصـف ذی المقـدمه، مقـدمه برخـوردار بشـود. وصف آن وجوب است. بنـابراین مـدعا و مطلوب کسب وجوب است و در علت و معلول فقط ارتباط ایجاد و وجودی است آن هم علت تامه که در حـد ضـرورت می رسد و تا قبل از آن معنا ندارد. علت به معنای کلمه فقط علت تامه است. مقدمه موصـله کلمه مخالف آن فصل است یعنی آن مقدمه ای که آدم را می رسانـد و آن مقدمه ای که فاصـله دارد و آدم را نمی رساند. بنابراین مقدمه موصـله در حقیقت همان مقدمه ای است که آدم را به مقصـد برسانـد. یعنی یـک مقـدمه ای که خیلی از دور به آن مقـدمه گفته می شود و آدم را به مقصـد نمی رساند، آن مقدمه نیست. منظور از موصله، شأنیت ایصال را داشته باشد نه فعلیت ایصال تا بشود علت تامه. این منظور از موصله است و محل بحث هم همین است نه مطلق مقـدمه که شأنیت ایصال را نـدارد، مقدمات بعیده است و معدات است یا اسـباب و علـل بعیـده است که به آن مقـدمه صـدق نمی کنـد. پس از این می رسـیم به رأی چهارم که رأی محقق خراسانی بود که می فرمود به شرط توقف که شرط را استفاده کردیم و گفتیم منظور از مقدمه واجب، مقدمه ای است که خود واجب به آن توقف داشته باشد.

توقف دو قسم است

توقف به دو معناست: ۱. توقف واقعی، ۲. توقف تسامحی. اگر منظور از توقف، توقف تسامحی باشد که بگوییم این واجب به امور زیادی توقف دارد. مثلاـ بگوییم مناسک حج توقف دارد به این که آدم کاروان تهیه ببیند، اسم نویسی بکند یا یک همسفری برای خودش انتخاب کند، یا تمرین جسمی بکند تا بتواند از مشکلات سفر سالم بیرون بیاید. این ها مقدماتی است که قطعا در واقع مقدمه است و توقف هم وجود دارد اما در حد ارتباط. – فرق بین سبب و معد این است که معد، ارتباط است و سبب، ربط است. ربط با ارتباط فرق می کند.- بنابراین این امور همه اش مقدمات است و توقف هم وجود دارد منتها این توقف، توقف واقعی نیست و توقف تسامحی است که به معنای ارتباط می شود. ملاک آن این است که این گونه توقف ها امکان جابه جایی و تعویض دارد. یک کاروان که نرفتید، می شود کاروان دیگر بروید. امروز تمرین نکردید، فردا. یک رفیق خوبی از دست تان رفت، ممکن است رفیق بهتری پیدا کنید. یک راهنما یا معلم خوبی برای سفر از دست تان رفت، ممکن است یک معلم دیگر پیدا کنید. رمز مقدمات بعیده تسامحیه این است که امکان تعویض وجود دارد. انحصار اگر وجود نداشت، مقدمیت به معنای توقف واقعی نیست. این گونه توقف ها مقدمیت نمی آورد مگر تسامحا. به این ها مقدمه می گوییم اما مقدمه به معنای اعم و تسامحی و این گونه مقدمات صحت سلب دارد و می توانیم بگوییم لیس بمقدمه.

منظور از توقف، توقف عقلانی و واقعی است

قسم دوم: توقف عبارت است از توقف واقعی که در عالم واقع و در وادی تحقق، ذو المقـدمه به آن مقدمه توقف دارد که اگر آن مقـدمه انجـام نگیرد، ذو المقـدمه محقق نمی شود. این توقف، توقف واقعی و خارجی است و درست است. بنابراین منظور از توقف قطعا توقف واقعی و عقلایی است نه توقف بدوی و تسامحی.

به اعتبار عمل موصله است و به اعتبار ارتباط توقف است

بنـابراین پس از که منظـور از توقـف عقلا-یی و واقعی بـود، بـا موصـله فرق آن چه می شـود؟ درست همـان توقـف واقعی هم مصداق آن موصله است. به اعتبار عمل بگویید می شود موصله و به اعتبار ارتباط بگویید می شود ارتباط.

سبب اختلاف تعابیر براساس اختلاف اعتبارات است

از دو جهت دو تعبیر آمده است. فرق آن فقط اعتباری است. آن توقف بدون مقدمه موصله نیست و آن مقدمه موصله قطعا آن توقف واقعی را دارد. توقف واقعی در درون مقـدمه موصـله آمـده و عنوان مقـدمه موصـله از توقف واقعی انـتزاع می شود. در نتیجه این شـد که منظور از مقـدمه واجب آن مقدمه ای است که انجام ذوالمقدمه متوقف به آن باشد که در واقع همان مقدمه موصـله هـم اسـت و قصـد ایصـال و اراده آن تعـبیر دیگری است از همـان مقـدمه موصـله. در نـتیجه مقـدمه واجب را که فقط اختصـاص دادیم به مقـدمه وجودیه، این مقـدمه وجودیه توقف دارد اگر از ناحیه ارتباط بگوییـد و وصف موصـله دارد اگر به اعتبار عمل بگوییـد و قصـد ایصال و اراده فعل لازم دارد اگر وصف انتزاعی مقـدمه را قبلا تصور کنیم. بنابراین اختلاف تعابیر براساس اختلاف ا عتبارات است و در واقع حقیقه واحده لا اشکال و لا نقاش فیها بوجه من الوجوه.

ثمرات بحث مقدمه واجب ۹۲/۱۱/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ثمرات بحث مقدمه واجب

پس از آن که اصل بحث اثبات وجوب و ارتباط مقدمه با ذوالمقدمه شرح داده شد و بعد از نقل اقوال و ذکر ادله متعددی در این رابطه، محصول بحث ما در مقدمه واجب این شد که بین مقدمه و ذوالمقدمه توقف وجود دارد منتها توقف مقدمه به ذی المقدمه توقف در وجوب است و توقف ذی المقدمه به مقدمه، توقف در وجود است. پس از آن، ثمراتی که در این بحث مترتب است، چه چیزهاست؟

ثمراتی که صاحب نظران ارائه کرده اند

صاحب نظران از زمان محقق قمی تا محقق خراسانی، ثمراتی را درباره مقدمه واجب گفته اند

هفت ثمره به ثبت رسیده است

با توجه به موارد برجسته آن ثمرات می توانیم بگوییم که از دید صاحب نظران برای مقدمه واجب، هفت ثمره به ثبت رسیده است: ۱. تصحیح عبادت در صورت مخالفت با نهی از ضد خاص ماموربه. ۲. ثبوت حکم شرعی برای مقدمه براساس ملازمه، ۳. امکان و تحقق زمینه برای قصد امر در انجام مقدمه، ۴. مسئله برء نذر پس از اثبات وجوب برای مقدمه، ۵. تحقق معصیت براساس اصرار بر صغائر در صورت ارتکاب تخلف نسبت به مقدمات کثیره، ۶. حرمت اخذ اجرت بر انجام مقدمه، ۷. اجتماع امر و نهی در صورتی که مقدمه واجب به حسب ذات حرام باشد. وجوب از سوی ذی المقدمه بیاید و حرمت در اصل بوده، می شود اجتماع امر و نهی یا اجتماع وجوب و حرمت. این هفت مورد را صاحب نظران آورده اند که باید هر کدام بحث بشود.

ص: ۴۴۱

ثمره اول نیاز به سه مقدمه دارد

اما ثمره اول که عبارت است از تصحیح عبادت در صورت مخالفت با نهی از ضد خاص: صاحب فصول (۱) قدس الله نفسه الزکیه ثمره نزاع بین مقدمه موصله و غیر موصله را این مسئله عنوان می کند، می فرماید: در صورت قول به موصله، تصحیح عبادت است و در صورتی که قائل بشویم به وجوب مطلق مقدمه، عدم تصحیح عبادت است. توضیح این بحث: تصویر این ثمره نیاز به سه امر مقدماتی دارد و بدون تحقق سه امر مقدماتی مسئله به عنوان ثمره بحث شکل نمی گیرد. امر اول از امور مقدماتی سه گانه عبارت است از اثبات دلالت امر به شئ بر نهی از ضد خاص. که اگر امر دلالت بر نهی از ضد خاص نداشته باشد، مسئله اساس ندارد. ۲. مقدمیت ترک ضد خاص برای ماموربه که از باب مقدمه باشد نه از باب ملازم. مثلا ازاله ماموربه است که واجب مضیق است، صلاه ضد خاص است که واجب موسع است. ترک صلاه که مقتضای نهی ای است که از امر به

ازاله اقتضاء می کنـد نهی از ضـد خاص را. این ترک صـلاه بایـد مقدمه باشد برای انجام ازاله. اگر مقدمه نبود و ملازم بود از وادی بحث مقدمات خارج می شود.

فرق بین مقدمه و ملازم

فرق بین مقـدمه و ملازم: مقـدمه آن است که ذو المقـدمه وجودش توقف دارد به مقـدمه مثل طی مسافت و رسـیدن به میقات برای مراسم حج. که زمان مقدمه مقدم بر ذو المقدمه و وجود ذی المقدمه متوقف است به مقدمه. و اما ملازم این است که در مسافرت به سوی مناسک حج است، زاد و راحله می طلبد و هزینه سفر می خواهد، این هزینه سفر نسبت به سفر ملازم است نه مقـدمه و ذوالمقـدمه. چون همیشه در طول انجام ملزوم، ملازم است. تقـدم نیست و ترتب وجود ذی المقدمه بر مقدمه در کار نیست. ترک ضد خاص یعنی ترک صـلاه مقدمه باشد نه ملازم که اگر ملازم بود، از بحث مقدمات واجب بیرون می رود. امر سوم مقـدماتی اثبـات بشود یـا التزام به عمـل بیایـد بر این که امر در عبـادت دلالـت بر فساد دارد. اگر این سه تا امر فراهم بود، عنوان بحث ما تصحیح عبادت در صورت مخالفت با ضد خاص ثمره می شود.

ص: ۴۴۲

۱- الفصول الغرویه، محمد حسین اصفهانی، صفحه ۸۳.

پس از تحقق این سه تا امر مسئله ای که عنوان شد، به عنوان ثمره بین قول به مقدمه موصله و غیر موصله مطرح می شود. صاحب فصول می فرماید: ترک ضد خاص یعنی انجام ندادن صلاه در موقع ازاله نجاست از مسجد، مقدمه واجب است. مقدمه واجب، واجب است و ترک واجب هم حرام است. ترک واجب که حرام بود، مخالفت با این مقدمه می شود. فعل صلاه که ضد خاص است. این انجام ضد خاص، عبادت است و نهی هم آمد چون که مقدمه واجب بود و مقدمه واجب دلالت دارد بر نهی از منع از نقیض خودش. بنابراین نهی در عبادت هم موجب فساد می شود. صلاه مخالفت مقدمه است. مقدمه واجب بود، صلاه، مخالفت با مقدمه است و عبادت است و مورد نهی قرار می گیرد. اما در صورتی که مقدمه موصله بود، مورد نهی قرار نمی گیرد، چون ترک ضد خاص که ترک صلاه باشد، مقدمه موصله نیست. چون مقدمه موصله نیست، وجوب ندارد و مخالفت با آن متعلق نهی نمی باشد. صلاه در این صورت که عبادت است، نهی ندارد و درست است. اما در صورتی که بگوییم مطلق مقدمه واجب است، ضد خاص متعلق نهی قرار می گیرد. چون وجوب، مطلق مقدمه است و متقابلا نهی، مطلق ترک است، ترک موصل باشد یا غیر موصل. بنابر قول به وجوب مطلق مقدمه، عبادتی که مخالفت با ضد خاص باشد، متعلق نهی است و فاسد. و بنابر قول به وجوب مقدمه موصله چون انجام صلاه ضد ضد مقدمه و نقیض مقدمه موصله نیست، متعلق نهی قرار نمی گیرد و صلاه درست است. توضیح دیگر: مقدمه موصله را در نظر بگیریم که واجب، مقدمه موصله است و ترک آن مقدمه موصله حرام است و اگر مقدمه موصله نباشد، ترک آن مقدمه بنابر رأی صاحب فصول حرام نیست و ترک آن مقدمه اگر تطبیق کند به عبادت، آن عبادت فاسد نیست. چون ترک مقدمه موصله نیست و مقدمه موصله فقط واجب است و ترک مطلق مقدمه است. در عمل و تصحیح عبادت یعنی صلاه در صورتی که این صلاه عملا مخالفت با مقدمه واجب باشد، انجام صلاه یک وقتی می شود مخالفت با مقدمه واجب. مقدمه واجب، ترک ضد خاص است برای ازاله که ماموربه است، ضد خاص آن صلاه است، مقدمه آن ترک ضد خاص است. ترک ضد خاص، ترک صلاه در آن وقت ازاله، مقدمه برای ازاله است. عبادت یعنی صلاه مخالفت با مقدمه واجب شده است. اگر یک عبادت مخالف واجب باشد، نهی ضمنی دارد. نهی در عبادت هم موجب فساد است. این صلاه نهی دارد یا ندارد؟ بنابر قول به وجوب مقدمه موصله، این صلاه نهی ندارد چون مقدمه (ترک صلاه) مقدمه موصله نیست و می شود صلاه را ترک کند و ازاله انجام ندهد پس مقدمه موصله نیست. مقدمه موصله که نبود، واجب نیست و ترک آن واجب، نهی ندارد و عبادت صحیح است. اما اگر بگوییم مطلق مقدمه واجب است، ترک مطلق مقدمه نهی دارد. صلاه در این صورت چه این که موصله باشد یا موصل نباشد، حرام است. چون مخالفت است با مقدمه واجب. مقدمه واجب، ترک ضد به طور مطلق است چه موصل باشد یا غیر موصل. این صلاه مخالفت با آن مقدمه واجب است و مخالفت با واجب، منهی عنه است و می شود فاسد.

شیخ انصاری می فرماید: این ثمره قابل التزام نیست

شیخ انصاری (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: این ثمره بین قول به وجوب مقدمه موصله و مطلق مقدمه، قابل التزام نیست. برای این که ارتکاب خلاف مقدمه یعنی انجام صلاه به عنوان مخالفت با مقدمه در هر در قول فاسد و باطل است. برای این که در صورت مقدمه موصله که مقدمه شکل خاص دارد که هم مقدمه است و هم موصله. – در منطق آمده نقیض اخص، اعم است. – نقیض این مقدمه موصله در این مثال می شود ترک غیر موصل و فعل ضد. فعل ضد و ترک مجرد که منظور از ترک مجرد، ترک غیر موصل است. بنابراین نقیض در صورت مقدمه موصله دو فرد دارد که یکی فعل صلاه است و یکی هم ترک غیر موصل است. غیر موصل، نقیض موصل است. در صورتی که فعل، نقیض مقدمه باشد برای حرمت کافی است. که شما نقیض واجب را مرتکب شده اید و این حرام است ولو فرد دیگر را مرتکب نشده باشد. فقط صلاه که یک فرد از دو فرد نقیض است، برای تحقق حرمت نسبت به عبادت کافی است. فرق آن با وجوب مقدمه مطلق این است که در آن صورت می گوییم نقیض مقدمه واجب یک مصداق دارد که آن مطلق ترک است. آن مطلق ترک، توسط فعل صلاه باشد یا توسط چیز دیگری باشد. مطلق مخالفت می شود مخالفت با مقدمه واجب و متعلق نهی. مصداق نقیض در صورت قول به وجوب مطلق مقدمه یک فرد است و افراد نقیض در صورت قول به مقدمه موصله، دو فرد است. این سبب فرق بین دو مبنا نخواهد شد. برای این که در حرمت مخالفت با واجب، ارتکاب نقیض آن کافی است. یک فرد نقیض باشد از دو فرد یا فرد واحدی که نقیض دارای یک فرد باشد. اشکال: شیخنا العلامه شیخ صدرا قدس الله نفسه الزکیه و همچنین امام خمینی می فرمایند: نقیض واحد، واحد است. نقیض یک فرد، دو تا نمی شود. این جا این فرمایش شیخ انصاری مخالف با اصول مسلم فلسفی بلکه مخالف با واقعیت های قطعی و ضروری است و منتهی می شود به ارتفاع نقیضین. اگر بنا بشود که یک شئ دو تا نقیض داشته باشد، قاعده «النقیضان لا ـ یجتمعان و لا یرتفعان» نقض می شود. جوابش را که گفته اند، مرحوم شیخ صدرا هم اضافه می کند و جواب دیگری هم وجود دارد. جوابی که گفته شده است که این است که در این جا نقیض دو فرد است و طرف مقابل نقیض هم دو شئ است. آن دو شئ عبارتند از: مقدمه و موصله بودن. نقیض آن دو فرد را در کنار این دو شئ قرار بدهید، مطلب تمام است. یک فرد آن ترک غیر موصل بود، غیر موصل، نقیض موصل بشود. و مطلق ترک یا ترک مجرد که خود ترک باشد، در برابر وجود مقدمه قرار بدهید، هر یکی از دو قسمت یک فرد از نقیض را می گیرد و در حقیقت دو مورد نقیضان است. اصل مقدمه و نقیض آن، صفت موصله و نقیض آن. بنابراین شیخ که می فرماید با دقت هر دو را توجه کنیم، به خوبی درک می کنیم که دو نقیض است و دو مورد یعنی دو شئ است و هر کدام نقیضی دارد که در این جا تعبیر می شود نقیض دارای دو فرد است و این مطلب درست است و تعبیر شیخ اشکالی ندارد.

۱- مطارح الانظار، شیخ انصاری، صفحه ۷۸.

ثمرات بحث مقدمه واجب ۹۲/۱۱/۲۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ثمرات بحث مقدمه واجب

تحقیق تکمیلی درباره ثمره اول از ثمرات مقدمه واجب

ثمره اول تصحیح عبادت بود

اولین ثمره را صاحب فصول قدس الله نفسه الزکیه در بحث مقدمه واجب فرمودند که عبارت است از تصحیح عبادت در صورت مخالفت با ضد خاص که شرح آن را دادیم.

کلام شیخ انصاری

و شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه اشکالی داشتند که در این رابطه فرقی بین قول به وجوب مطلق مقدمه و وجوب مقدمه موصله وجود ندارد. منتها در صورتی که قائل به مقدمه موصله باشیم، نقیض مقدمه دو فرد دارد که عبارتند از فعل و ترک مجرد و غیر موصل. و در صورتی قائل به وجوب مطلق مقدمه باشیم، مقدمه در عمل یک مصداق دارد که فعل صلاه باشد. یعنی نقیض وجوب مطلق مقدمه می شود ترک مطلق که به هر مصداقی که تطبیق کند، همان ترک مطلق است و فرقی در این رابطه دیده نمی شود، این اشکالی بود که شیخ انصاری داشتند.

نقد محقق خراسانی بر رد شیخ انصاری نسبت به ثمره نزاع در مقدمه واجب

محقق خراسانی می فرماید: اشکال شیخ انصاری وارد نیست. برای این که ترک ضد خاص که به عنوان مقدمه گفتیم، فعل ضد خاص یعنی نقیض آن مقدمه از مقارنات نقیض مقدمه است نه فردی از افراد نقیض. شیخ انصاری گفت فردی است از دو فرد که متعلق به نقیض مقدمه است. اما محقق خراسانی می فرماید: فعل صلاه که مورد بحث است، فرد نقیض نیست بلکه از مقارنات نقیض است. شرح مسئله: از مقارنات که بود، قطعا حکم مقدمه (وجوب) به ملازم آن تسری نمی کند چه رسد به مقارن آن.

ص: ۴۴۵

فرق مقدمه و ملازم

فرق بین ملازمه و مقدمه را گفتیم که مقدمه نسبت به مراسم حج، مسافرت است که مطلق مسافرت بنابر مطلق مقدمه و مسافرت تا نزدیک میقات بنابر مقدمه موصله. ملازم عبارت است از زاد سفر یا هزینه سفر. مقدمه با ذوالمقدمه تقدم و تاخر زمانی و رتبی دارد. وجود ذی المقدمه متوقف به وجود مقدمه است و وجوب مقدمه متوقف به وجوب ذی المقدمه است. اما ملازم چیزی است که از لوازم مقدمه است مثلا از لوازم سفر که سفر مقدمه است و لوازم سفر می شود ملازم. حکمی که در

مقدمه وجود دارد، به ملازم سرایت نمی کند فضلا عن مقارن. مقارن عبارت است از هم سفرها. مسافرت هم سفر با مسافر در جهت انجام مناسک حج مقارن است که نه مقدمه است و نه ملازم است. در این جا فعل صلاه است و مقدمه، مقدمه ترک ضد خاص بود. ترک ضد خاص مقدمه است و شیخ انصاری فرمود که نقیض آن، دو فرد دارد که یک فرد آن فعل صلاه است و اگر نقیض شد، حکم از احد النقیضین به دیگری سرایت می کند. محقق خراسانی فرمود که فعل صلاه، فرد نقیض نیست بلکه مقارن است. یعنی همان مخالفت ترک می شود استراحت باشد و می شود اکل و شرب باشد و می شود افعال دیگر باشد و می شود صلاه باشد، پس صلاه مقارن نقیض مقدمه است نه مصداق و فرد برای نقیض مقدمه. تعریف مقارن این است که مقارن گاهی و احیانا تطبیق می کند، نقیض همیشه با مقارن همراه نیست تا بشود ملازم و مصداق بلکه احیانا با آن تطبیق می کند و احیانا با او تطبیق نمی کند و با چیز دیگر تطبیق می کند. اما نقیض چیزی است که جایگزینی ندارد. نقیض شئ وابسته به شئ است منتها دوران آن بین وجود و عدم است و جایگزین نمی شود. اگر جایگزین بشود، صدمه در اصل معنای تناقض وارد می کند.

ص: ۴۴۶

اشکال سید الاستاد

سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: آن چه که صاحب فصول فرموده است، درست است و اشکال شیخ انصاری را که محقق خراسانی نقد کردند و رد فرمودند، هم جواب متینی است و مطلب همین است. اما اشکال از جهت دیگر وجود دارد و آن اشکال عبارت است از این که ترک ضد خاص، مقدمه برای فعل واجب ماموربه نیست بلکه ترک ضد خاص از قبیل ملازم است. به این معنا که ترک ضد خاص که تاثیرگذار است برای انجام ماموربه (ازاله) و ترک ضد خاص (ترک صلاه) مقدمه است ولی دقت کنید که مقدمه نیست. چون تقدم و تاخر رتبی ندارند و در زمان انجام ازاله، ترک صلاه ملازم است و همراه است مثل همراهی زاد سفر برای مسافر. مقدمیتی نیست بنابراین وجود ازاله مربوط به وجود این مقدمه که ترک فعل صلاه باشد، نیست چون ممکن است این صلاه را ترک کنید و اصلا ازاله انجام نگیرد. بنابراین ملازم است و مقدمه نیست. منتها این اشکال در مثال است.

ثمره درست در مثال انقاذ غریق است

این مثال، مثالی نیست که در مورد ثمره بحث که تصحیح عبادت باشد، قابل قبول قرار گیرد، پس مثال بیرون می رود اما اصل مطلب از ضمن شرح ما و بیان صاحب فصول استفاده می شود که ثمره درست برای بحث مقدمه واجب آن است که مقدمه واجب اگر فعل حرام مهم باشد و واجب و ماموربه یک واجب اهم باشد، این جا آن عنوان (تصحیح عبادت یا رفع حرمت) جزء ثمره می شود. به این صورت که مکلفی می بیند که غریقی الان نیاز به انقاذ دارد. مسیر رفتن به کنار رودخانه زمین مغصوب است که تصرف در آن حرام است و یک حرام مهم است و ذوالمقدمه یک واجب اهم است، این جا ثمره هم براساس اقوال و هم درباره اصل مقدمه واجب ظاهر می شود. اما نسبت به اقوال: در همین صورت از مسئله که گفته شد، اگر قائل باشیم به وجوب مطلق مقدمه در همان اقدام اولی و پا گذاشتن به زمین مغصوب، حرمت از بین رفته چون وجوب برای مقدمه می آید و وجوب مقدمه رافع حرمت قبلی می شود.

ص: ۴۴۷

چرا وجوبی که برای مقدمه بیاید، حرمت آن را برمی دارد، هر دو حکم الزامی است که آن هم حرمت است و آن هم وجوب، به چه دلیل آن وجوب این حرمت را برمی دارد؟ سر مطلب این است که در حقیقت وجوبی که عارض می شود عنوان ثانوی است. همیشه عناوین ثانوی بر عناوین اولیه حاکم است. و عناوین ثانویه به طور کل، ضرورت و اضطرار و غیر این ها است. این که می گوید واجب اهم است، انجام این مقدمه یک ضرورت است و این ضرورت، عنوان ثانوی است و حکمی که بر موضوعی براساس عنوان ثانوی عارض بشود، مقدم و حاکم است بر حکمی که عنوان اولی وجود داشته است. بنابراین که گفتیم مطلق مقدمه واجب است که معلوم شد. اما اگر بگوییم مقدمه اصلا واجب نیست، آن تصرف به حرمت خودش باقی است. اما بنابر مبنای صاحب فصول قدس الله نفسه الزکیه که بگوییم مقدمه موصله، واجب است. پس از که حرکت و مشی، تصرف در زمین غصبی رسید به انقاذ، آن موقع وجوب برای مقدمه محقق می شود و حرمت از بین می رود. اگر وصل نشود و انقاذ صورت نگیرد، حرمت تصرف در مال غصبی به قوت خود باقی است. و همین طور نسبت به مبنای شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه اگر انجام مقدمه (مشی در زمین غصبی) به قصد توصل باشد، وجوب برای مقدمه ثابت می شود و حرمت از بین می رود و اما اگر مشی و تصرف در زمین غصبی به قصد توصل نباشد و به قصد تفریح و تفرج باشد، نزدیکی های رودخانه که رسید، اقدام به انقاذ بکند، مقدمه حرمت دارد. در نتیجه بهترین ثمره هم برای اصل بحث (مقدمه واجب است یا واجب نیست) و هم برای اقوال مختلف درباره وجوب مقدمه عبارت است از تصحیح عبادت یا رفع حرمت از مقدمه محرمه در صورتی که مقدمه باشد برای واجب اهم.

ص: ۴۴۸

مطلب عقلی که سید الاستاد اضافه کرده اند

پس از که این ثمره معلوم شـد، مطلب دیگری را هم سـیدنا الاسـتاد اضـافه می فرمایـد که آن مطلب مربوط می شود به نقیض مقـدمه و مقدمه، که یک بحث عقلی محض است. ایشان می فرماید: پس از که این مطلب معلوم شد و جواب محقق خراسانی از شـیخ انصاری هم در کمال متانت بود، یک مطلبی را ما اضافه می کنیم و آن این است که اصـلا درباره مطلق مقدمه مسـئله نقیض مطرح می شـود امـا دربـاره مقـدمه موصـله، مطلب نقیض مطرح نیست. بنـابر این که قـول صـاحب فصـول را بپـذیریم و بگوییم مقـدمه عبارت است از ترک ضد خاص، بعد می گویید نقیض آن یکی از دو فرد است که شـیخ فرمود در صورتی که نقیض مقـدمه موصـله باشـد یـا می گوییـد یـک مصـداق دارد که بنـابر وجوب مطلق مقـدمه باشـد. اما ما می گوییم جایی که «نقیض کل شـئ رفعه»، آن اختصاص دارد براساس واقعیت مطلب که شـئ وجودی باشـد اما اگر عـدمی باشد، نقیض ترک را بگوییم «نقض کـل شـئ رفعه» که یک امر عـدمی است و بگوییم نقیض عـدم، عـدم آن عـدم است، این گونه نیست. این یک برداشت خلاـف واقع است. بنابراین درباره ترک ضـد خاص از جهت قانون تناقض این عـدل نقیض که ترک است، مقابل آن فعل می شود پس ترک مطلق ضـد، نقیض آن می شود فعل مطلق نه این که بگویید «نقیض کل شـئ رفعه» و نقیض این ترک، ترک ترک است و چون ترک مصـداق نـدارد، مفهوما قابل تحقق نیست و مصداق آن می شود فعل، ما نیازی به این نداریم و مـا می گـوییم اصـطلاحا هم این مطلب درست است که محقـق خراسـانی فرمود این نقیض مفهومـا درست نیست در اصـطلاح معقول اما مصداقا درست است. که ما می گوییم این معنا از لحاظ مفهوم و اصطلاح معقول هم درست است.

ص: ۴۴۹

تذکر

منتها ما یک تـذکری دادیم که شـما می گفتید ترک ضد خاص، مقدمه است و «نقیض کل شـئ رفعه» ترک ترک می شود ما می گوییم ترک ترک نمی شود بلکه «نقیض کل شـئ رفعه» اشاره به امر وجودی دارد و اگر یک چیزی عدمی بود می گوییم «نقیض کـل مفهـوم عـدله النـاقض له»، اگر عـدمی بـود نقیض آن می شـود ترک که در مـورد بحث نقیض آن می شود فعـل. بنابراین در مطلق مقـدمه که محقق خراسانی فرمود که مصـداقش فعل است، می گوییم مصداق آن نیست بلکه حقیقت نقیض، فعـل است. چون وجود و عـدم است. ترک، عـدمی است و فعـل، وجودی است. دقیقـا نقیض ترک، فعـل است نه مصـداق که محقق خراسانی فرموده است.

سوال:

جـواب: ترک که می گوییـد فعـل وجـودی است، ترک فعـل وجودی نیست. آن حـالت نفسـی که در نفس آدم است یکی از صفـات وجودی است. آن صـفات وجودی ربطی به عالم خارج و تناقضـی که در بین ماهیات خارجیه محقق است، تاثیرگـذار نیست. آن یـک صـفتی است از صـفات نفسـانیه جـدای از ماهیـات متاصـله و مفاهیم کلی فلسـفی عقلی که بین وجود و عـدم تناقض است و رفع هر شـئ ای نقیض آن شـئ است. رفع مقـدمه، عدم آن مقدمه است. اگر مقدمه، عدم شد، نقیض آن وجود است. بنابراین در جهت تحقق نقیضـین و تقابل نقیضین شکی نیست. این یک نقدی بود از سید نسبت به کلام محقق خراسانی که ایشان فرمودنـد در این جا درباره مطلق مقدمه واجب، نقیض آن که ترک باشد، ترک عدمی است و چون مصداق خارجی نـدارد، متحـد است مصـداقا با فعل صـلاه. سـیدنا می فرمایـد: این ترک عدمی است و نقیض آن وجود است مطلق الفعل، فعل صلاه جزء نقیض می شود و قطعا نقیض واقعی و حقیقی می شود برای این ترک.

ثمرات بحث مقدمه واجب ۹۲/۱۱/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ثمرات بحث مقدمه واجب

اولین ثمره که تصحیح عبادت بود که صاحب فصول قدس الله نفسه الزکیه فرمودند با نقد و توضیح در نهایت امر گفته می شود که آن ثمره، ثمره درستی است و سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه با تصرف در مثال، آن ثمره را تایید فرمودند.

ثمره دوم اثبات وجوب شرعی

اما ثمره دوم عبارت است از اثبات وجوب شرعی براساس ملازمه بین مقدمه و ذی المقدمه. این ثمره را محقق خراسانی اعلام و تایید می کند که می فرماید: ثمره ای است برای مسئله اصولیه و در حقیقت ثمره برای اصل مسئله است. یعنی اگر ملازمه را قبول کنیم که موجب ترشح وجوب از ذی المقدمه به مقدمه می شود، - چون اصل وجود ملازمه در یک حدی وجدانی است و قابل انکار نیست- در این صورت وجوب شرعی برای مقدمه ثابت می شود. و اگر قائل به این کیفیت ملازمه نشدیم و گفتیم ملازمه در این حد نیست و یا ملازمه در حدی است که کان لم یکن است، باعث ترشح وجوب از ذی المقدمه به مقدمه نمی شود، در این صورت وجوب شرعی برای مقدمه قابل اثبات نیست. و در این جهت که وجوب شرعی برای مقدمه باید ثابت بشود، به طور وضوح می دانیم که ثمره مسئله اصولیه است.

تعریف مسئله اصولیه

تعریف مسئله اصولیه آن است که واسطه در استنباط حکم شرعی کلی قرار بگیرد. و به تعبیر استاد شیخ صدرا قدس الله نفسه الزکیه کبرای قیاس، جواب «لمه» قرار بگیرد. پس از که کبرای قیاس قرار گرفت ، می شود مسئله اصولیه.

ص: ۴۵۱

تطبیق ثمره

در این مسئله می گوییم: «هذه مقدمه للواجب و کل مقدمه الواجب للملازمه واجب فهذه واجب»، آن «کل» مسئله اصولیه شد که «کل مقدمه الواجب للملازمه واجب». و جواب «لم» است، اگر سوال کنید که «لم وجبت مقدمه الواجب»؟ می گویید «لانها مقدمه الواجب».

ثمره دوم را محقق خراسانی با قاطعیت اعلام می کند ولی محقق نائینی و سید الاستاد اشکال می کنند

محقق خراسانی این ثمره را اولین ثمره اعلام می کند. اما محقق نائینی و سیدنا الاستاد با اختلاف جزئی در تعبیرات، به این ثمره اشکال می کنند. سیدنا الاستاد می فرماید: این ثمره که به عنوان مسئله اصولیه اعلام شده است، خالی از اشکال نیست. برای این که این وجوب شرعی با همین ساختار قضیه شکل اول صغری و کبری، هرچند نمای ابتدایی آن درست است اما اثر

شرعی نـدارد و اثر عملی ندارد. مسئله ای که حکم شـرعی باشد و دارای اثر شـرعی نباشد، ثمره به حساب نمی آید. برای این که مقدمه ای که ذوالمقدمه به آن توقف داشته باشد طبق مبنای محقق خراسانی، آن مقدمه باید انجام بشود که آن «باید» یک وجـوب عقلی است و در حقیقت لابـدیت عقلیه می طلبـد که مقـدمه انجـام بشود. پس وجوب برای مقـدمه عقلاـ ثـابت است. وجوب شـرعی که بر آن وجوب بیایـد، اثری ندارد. برای این که اثر وجوب دو چیز است: الزام در عمل و عقاب در ترک آن. این دو، دو اثر بارز و برجسـته برای وجوب شـرعی است. اثر اول که الزام در انجام کار باشد، به توسط لابدیت عقلیه یا وجوب عقلی محقق است. وجوب شـرعی بیایـد، الزام روی الزام ایجـاد نمی کنـد. الزام آخرین درجه از تاکیـد است. و امـا اثر دوم که عقـاب در ترک بود، ما در بحث مقـدمات خوانـدیم و تحقیق کردیم و محقق خراسانی هم اشاره فرمودنـد که ترک مقـدمات، عقـاب نـدارد. اگر به ترک واجب منتهی بشـود، یـک عقـاب محقـق است به جهت ترک واجب امـا به جهت ترک مقـدمات، عقاب هایی وجود ندارد. مقدمه وجوب شرعی داشته باشد یا نداشته باشد، فرق نمی کند.

ص: ۴۵۲

سوال: چگونه ترک مقدمه، عقاب ندارد در حالی که اگر مقدمه ترک بشود، واجب ترک می شود.

جواب: اگر مقدمات را ترک کند و بعد واجب ترک بشود، عقاب مربوط می شود به ترک واجب و از لحاظ شرع فقط یک عقاب دارد. کسی در شرع عقاب نمی کنند هم به جهت ترک واجب و هم به جهت ترک مقدمات و یک عقاب است.

سوال: یک وجوب از سوی عقل ثابت شده، یک وجوب دیگر هم از سوی شرع ثابت بشود، چه اشکالی دارد؟

جواب: سید فرمودند و همچنین محقق نائینی که وجوب شرعی درست است و وجوب عقلی هم است. وجوب شرعی در آن جا ما می توانیم به عنوان ثمره یا اثر مسئله در نظر بگیریم که این وجوب شرعی در عمل اثری داشته باشد. اثر وجوب چیست؟ الزام در انجام کار، این الزام در انجام کار به توسط وجوب عقلی محقق است. وجوب شرعی بیاید و دوباره بگوید الزام در کار، بی فائده می شود. الزام را موکد نمی کند چون الزام درجه آخر از تاکید است و آن قابل تاکید نیست. از الزام دیگر تاکید بالا-تر نیست. اگر بگویید که لابدیت عقلیه الزام آن ثابت نیست و از سوی عقل است و باید از سوی شرع بیاید، می گوییم فرض ما این است که وجوب عقلی براساس لابدیت عقلیه تمام است و نقص ندارد. در دلیل شرعی، نقص ممکن است اصل دلیل را از بین نبرد و یک رتبه پایین تر بیاید و باز هم دلیل به حساب می آید. اما در دلیل عقلی اگر کامل نبود، دلیل از اساس تحقق نیافته. دلیل عقلی امر آن دائر است بین وجود و عدم. دلیل شرعی امر آن دائر است بین وجود و عدم و کمال و نقص تا می رسد دلیل و دلیل ابتدایی و اگر معارض نداشت و بعد موید و بعد مشعر.

اما تحقیق این است که اشکال وارد نیست

دو صاحب مکتب اصولی محقق نائینی و سیدنا الاستاد این اشکال را وارد کردند.اما تحقیق این است که این اشکال وارد نیست. برای این که اولا اگر بنا بشود در بحث وجوب مقدمه، وجوب عقلی کافی باشد، فقهاء و محققین بحث مقدمه واجب را باید مطرح نکنند. چون وجوب عقلی اش در اول گفته شد که از مسلمات است. و ثانیا وجوب شرعی با وجوب عقلی موضوعا و حکما و آثارا فرق های زیادی دارد و تنها الزام در انجام نیست. ثواب و عقاب است، عبودیت و تعبد است از لحاظ شرع و از لحاظ سلوک و تربیت رشد و تکامل است، و آثاری از قبیل نذر و از قبیل عدالت و فسق، همه آن آثاری که در ماموربه به امر مولوی با ماموربه به امر ارشادی داشتیم، این جا می آید.

عبودیت و حرمت تجری حداقل دو اثر از آثاری که در وجوب شرعی وجود دارد ولی در وجوب عقلی نیست

بنابراین فرق بین وجوب شرعی و وجوب عقلی از لحاظ اصل موضوع و محمول به طور واضح مشهود است. وجوب شرعی، جعل شرعی است و دستور مولی است و وجوب عقلی یک حکم عقل است و بین آن ها فاصله زیادی است. وجوب شرعی قابل مسامحه نیست و نمی شود آن را ترک کرد و حرمت تجری از آثار وجوب شرعی است که بر وجوب عقلی این آثار نیست. و عبودیت و تجری علی الاقل دو اثر برجسته، مضافا ر آن آثار زیادی دارد که ما در مقام استنباط احکام شرعی هستیم. استنباط احکام شرعی یعنی آن حکمی که مجعول شرع باشد را استنباط کنیم و به دست بیاوریم. حکمی که مجعول شرع نباشد، از قلمرو استنباط و اجتهاد بیرون است. یک آدمی که بحث اجتهادی نمی داند و فلسفه خوانده است، براساس معاییر فلسفی یک الزام در عمل را از ملازمه می تواند به دست بیاورد. بنابراین این دو تا وادی کاملا متغایر هستند و این که آن دو تا شخصیت فرموده اند، بر حسب تحلیل اشکالی دارد که قطعا قابل حل نیست.

ص: ۴۵۴

سوال: مگر عقل از احکام شرعی نیست؟

سوال: عقل مگر از منابع شرع نیست؟

جواب: از ادله و منـابع شـرعی، حکم عقـل است و ملازمه هم حکم عقل است اما این حکم عقل دلیل بشود برای اثبات حکم شرعی نه این که این ملازمه یک حکم عقلی محض را از باب همان حکم عقل بیاورد به حکم شرعی ارتباط برقرار نکند. این جا فرض این است که لابـدیت عقلیه حکم از شـرع نمی گیرد و فقط می گوید عقل حکم می کند این مقدمه باید انجام شود، این حکم عقل محض است.

اشکال شیخ صدرا به کلام محقق نائینی

و اما درباره ثمره ای که محقق خراسانی فرمودنـد، اسـتادنا العلامه شـیخ صـدرا قدس الله نفسه الزکیه یک اشـکالی دارند و آن این است که محقـق خراسـانی که می فرماینـد این ثمره، ثمره ای است برای مسـئله اصولیه و معیـار این است که مسـئله اصولیه کبرای قیاس باشـد، این مطلب در این ثمره تطبیق نمی کند. یک اشـکال دارد و آن این است که گفته می شود که ملازمه بین مقدمه و ذی المقدمه کبرای قیاس است تا مسئله اصولیه بشود. اما اگر دقت کنید، ملازمه کبرای قیاس نیست بلکه ملازمه علت کبرای قیـاس است. «کل مقـدمه الواجب واجب للملازمه»، پس ملازمه خودش کبرای قیاس نیست. این که گفته می شود ثمره مسئله اصولیه است و ملازمه بین العملین کبرای قیاس است، بلکه ملازمه کبرای قیاس نیست بلکه ملازمه علت کبری است. این اشکال ایشان در دید تحقیقی و منطقی وارد است، پس کبرای قیاس، ملازمه نیست بلکه ملازمه علت کبرای قیاس است.

سوال: این همان برهان لمی است که در جواب لم می آید.

جواب: یک مرتبه می گوییم کبرای قیاس جواب«لمه» است، و یک مرتبه می گوییم کبرویت کبرا علت می خواهد. مطلب اول می گوییم چرا این مقدمه واجب است؟ می گویید برای این که مقدمه واجب، واجب است، این کبری است. شیخ صدرا می فرماید: این که اعلام می شود که ملازمه کبرای قیاس است در بحث مقدمه واجب، ملازمه خود کبری نیست بلکه ملازمه علت کبرویت کبری است، «کل مقدمه الواجب واجب للملازمه». در جواب گفته شده است که کبرای قیاس به طور کلی معیار آن صحت و استحکام آن است و صحت و استحکام آن قطعا یک علتی دارد منتها چون مسلم بودن آن و قطعیت آن ثابت شده است، بدون علت بیان می شود. مثل «العالم متغیر و کل متغیر حادث» که این علت دارد که یا تجربه شده و یا واجب به ذات نیست و نیاز به علت دارد، که می گوییم «کل متغیر حادث لاحتیاجه بالعله»، این علت دارد ولی چون استحکام آن آن چنان بالاست که از ذکر علت بی نیاز است. ولی اگر علت ذکر بشود، صدمه به کبرویت وارد نمی شود. این جا هم کل مقدمه الواجب واجب دارای استحکام است و علت آن ملازمه است و اگر علت آن ذکر بشود، به کبرویت کبری صدمه وارد نمی کند. کبرای مجرد با کبرای معلل فرق ندارد. بنابراین ذکر آن علت هیچ اشکالی ایجاد نمی کند. تا به حال ثمره ای که محقق خراسانی فرمودند، درست و صحیح است.

ص: ۴۵۶

ثمرات بحث مقدمه واجب ۹۲/۱۱/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ثمرات بحث مقدمه واجب

ثمره سوم از ثمرات مقدمه واجب

این ثمره عبارت است از قصد تعبد در مقدمه، به این معنا که اگر مقدمه ی واجب وجوب شرعی برایش ثابت بشود، قصد قربت به معنای تعبد زمینه پیدا می کند و اگر وجوب شرعی برای مقدمه واجب ثابت نشود، زمینه برای قصد تعبد وجود ندارد. پس ثمره در بحث مقدمه واجب، صحت قصد تعبد و عدم صحت آن است. از این رو در مورد طهارات ثلاث اشکال می شد که بنابر عدم ثبوت وجوب شرعی برای مقدمه واجب، قصد تعبدی که در طهارات ثلاث شرط است، به اشکال روبرو می شود و وجه ندارد.

انکار سید الاستاد ثمره بودن قصد تعبد برای مقدمه را

سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: قصد تعبد، ثمره ای برای بحث وجوب مقدمه نیست. برای این که قصد تعبد در مقدمه کار ممکنی است هرچند وجوب شرعی برای مقدمه واجب ثابت نشود. امر غیری برای مقدمه اگر وجود داشت، که با قصد امر غیری کار ممکن است و قسمتی از مقدمات که امر نفسی دارند که نسبت به آن ها هم امر سهل است مثل طهارات ثلاث. و قسمتی را که فرض کنیم نه امر غیری دارد و نه امر استحبابی، امر استحبابی نفسی نسبت به آن قسمت هم قصد امر ممکن است. این جزء نظرات اختصاصی ایشان است، می فرماید: از همان مقدمه قصد کنید امتثال امر ذی المقدمه را که قصد امر ذی المقدمه هم برای خود ذی المقدمه کارساز است و هم برای مقدمه می تواند تاثیرگذار باشد. وجدانا با تحقیق میدانی می توانید تصدیق کنید که در مرحله مقدمه می شود امتثال امر را در مرحله ذی المقدمه قصد کنید. پس قصد تعبد امر نفسی نسبت به ذی المقدمه در مرحله مقدمه هم در دسترس ماست، وجوب شرعی برای ثابت بشود یا نشود. جواب خوب و تحقیق عالی است.

ص: ۴۵۷

سوال: در واجبات توصلی هم می شود قصد قربت کرد و ثواب برد، اگر این را بگوییم وسعت و توسعه می دهیم در همه واجبات است حتی در واجبات توصلیه.

جواب: دلیل اگر اخص از مدعا باشد، اشکال دارد که در نهایت می شود موید. و اما اگر دلیل اعم از مدعا باشد، مدعا ثابت می شود. بنابراین که این گونه تلقی بشود که قصد امر نفسی در همه مقدمات ممکن است حتی در مقدمات واجبات توصلیه، آن جا می گوییم عمومیت داشت و مطلب خاص ما را هم ثابت می کند. و ثانیا واجب توصلی امر شرعی ندارد. امر شرعی نیست تا قصد بشود منتها تعبد به عنوان اضافه الی المولی کار ممکنی است. تعبدیت ممکن است. «کل قصد امر یستلزم

التعبديه و كل تعبديه لا يستلزم وجود الامر».

ثمره چهارم وفای به نذر

ثمره چهـارم عبـارت است از وفـاء به نـذر. این ثمره، ثمره معروفی است که در قوانین الاصول در بحث مقـدمات واجب آمـده است. و از دیرباز این ثمره مطرح می شود. منظور از این ثمره این است که اگر کسـی نـذر کند که واجبی را انجام بدهد، پس از نـذر و انعقاد آن که در انعقاد نـذر رجحان متعلق شـرط است، متعلق نذر واجب باشد که رجحان آن کامل است. نذر منعقد است، الان تطبیق کنیـد برای وفای به نـذر تلاش کنیـد تا واجبی را پیـدا کنیم و انجام بدهیم تا بشویم وفای به نذر. این نذر که منعقد شد، می فرماید: اگر وجوب مقدمه واجب به اثبات برسد، در این فرض کسی که یک مقدمه از مقدمات واجب را انجام بدهـد، وفای به نـذر محقق می شود. مقـدمه واجب، واجب بود و وفای به نـذر کامل شد. اما اگر وجوب شـرعی مقدمه واجب ثابت نباشـد، کسـی مقـدمه واجب را انجام دهـد برای این که وفای به نـذر کرده باشـد، بری الذمه نیست و وفای به نذر محقق نمی شود. چون وجوب شرعی ثابت نشده و وجوب عقلی تاثیرگذار نیست.

ص: ۴۵۸

اشکالات سید الاستاد به ثمره چهارم

سیـدنا الاسـتاد قـدس الله نفسه الزکیه می فرماید: این ثمره خالی از اشـکال نیست. اشـکال اول نسـبت به این ثمره این است که بحث ملازمه بین مقـدمه و ذی المقـدمه، وجوب وفای به نـذر را ثابت نمی کنـد بلکه حکم وفاء از دلیل خاص خودش است. «أوفوا بالنـذور»، از دلیل خاص خودش، حکم آن به دست می آید نه از باب ملازمه. و در خارج که وفای به نذر تطبیق کند به انجام مقدمه واجب، بر فرض وجوب مقدمه این از باب تطبیق است نه از باب اسـتنباط و مسـئله می شود فقهیه نه مسـئله اصولیه که در مسـئله اصولیه و فقهیه معیار، تطبیق و توسیط است. در مسئله اصولیه، توسیط است، واسطه در استنباط احکام است. و در مسئله فقهیه، تطبیق حکم کلی به مصادیق جزئی تطبیق بشود.

اشکال دوم این است که این ثمره بناء به مطلق مقدمه زمینه دارد

و ثانیـا می فرماینـد: نـذر اگر ثمره باشـد، فقـط برای مطلق مقـدمه مترتب است. یعنی اگر قائل بشویم که مبنای محقق خراسانی درست است که منظور از مقدمه واجب، مطلق مقدمه است، در این فرض ثمره وجود دارد که اگر قائل به وجوب شدیم، وفای به نذر محقق می شود و اگر قائل به وجوب شرعی نشدیم، وفای به نذر نشده. و اما در مقدمه موصله زمینه برای این بحث باقی نیست. برای این که مقدمه موصـله که قبل از وصل شدن به ذی المقدمه وجوب ندارد و بعد از که به ذی المقدمه وصل بشود، انجام ذی المقـدمه کافی است برای وفای به نـذر و نیازی به توجه به وجوب مقدمه در کار نیست. ذی المقدمه و واجب قطعی را انجـام بدهـد و وفـای به نـذر هم قطعی می شود با انجام واجب، آن جا دیگر نیازی نیست که وفای به نـذر به وسـیله مقـدمه صورت گرفت. این فرمـایش ایشـان خالی از تعلیقه نیست. تعلیقه این است که یا قیـدی اضافه کنیم و اگر قیـد اضافه نشود، این نقـد قابل التزام نخواهـد بود. و آن این که نـذر نسبت به امر راجـح منعقـد می شود اما نسبت به واجب عینی محقق نمی شود. واجب عینی که تکلیف الزامی شـخص مکلف به طور معین از سوی شرع می باشد، آن متعلق نذر قرار نمی گیرد. ظرفیت برای یـک الزام دیگر در کـار نیست. بحث تاکیـد هم هیـچ توجیهی نـدارد. الزامی بالاـتر از الزام وجوب عینی در بسـتر شـرع وجود ندارد و برای نذر زمینه نیست. بنابراین سـیدنا که فرمودند که واجب که در مقدمه موصـله انجام گرفت، وفای به نذر می شود، وفای به نذر در آن جا وجود ندارد. بنابراین این جا یا یک قیدی بزنیم تا نقد دوم ایشان را بگوییم که فعلا قابل التزام نیست.

نقد و اشکال سوم: نذر تابع قصد ناذر است

ثالثا می فرماید که گویا این نقد از سوی محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه آمده است ولی سیدنا الاستاد آن را با توضیح بیشتر بیان کرده است که نذر تابع قصد ناذر است. در قواعد فقه آمده که «العقود تابعه للقصود»، عقد نذر تابع قصد است. اگر قصد کردیم که باید واجب نفسی انجام بدهیم، در این صورت به وسیله انجام مقدمه که وجوب آن وجوب غیری است، وفای به نذر صورت نمی گیرد اطلاقا چه قائل به وجوب بشویم یا نشویم. اما اگر بگوییم که منظور از واجب در متعلق نذر، مطلق وجود است اعم از این که آن واجب، واجب شرعی باشد یا واجب عقلی، در این صورت هم به وسیله انجام مقدمه، وفای به نذر حاصل می شود. چون وجوب عقلی مقدمه قطعی است. اگر بگوییم در نذر کنیم که واجب در نذر، آن واجبی است که فقط شرعا ثابت شده باشد، چه نفسی یا غیری، در این صورت این ثمره مترتب است که اگر وجوب شرعی برای مقدمه ثابت شد، با انجام مقدمه وفای به نذر حاصل شده است و اگر وجوب شرعی ثابت نشود، با انجام مقدمه وفای به نذر محقق نمی شود. اما این ثمره هم از باب تطبیق واجبی که متعلق نذر است به مقدمه واجب. حکمی به ذمه ناذر بوده، تطبیق می شود به مقدمه واجب و نتیجه می شود جزئیه فقهیه و بحث ما درباره نتائج اصولیه است که باید حکم کلی فرعی استنباط بشود.

ص: ۴۶۰

ثمره پنجم: تحقق عنوان فسق در اصرار به معصیت و ترک واجب

ثمره پنجم: تحقق عنوان فسق شرعا. می بینیم عنوان فسق شرعا موضوع حکم است برای عدم قبولی شهادت و برای عدم اقتداء و برای عدم تصدیق خبر. و برای تحقق این موضوع، در فقه دارای آثار است. این ثمره یعنی تحقق فسق در صورتی که وجوب شرعی برای مقدمات واجب ثابت بشود، زمینه برای تحقق فسق به وجود خواهد آمد آن گاه که مقدمات را ترک کند. ترک مقدمات کثیره می شود اصرار بر معصیت. اگر وجوب برای مقدمه ثابت نباشد، عنوان فسق محقق نخواهد شد هرچند ده ها مقدمه را ترک کند چون ترک واجبی به عمل نیامده و معصیتی اصرار نشده است.

اشکال محقق نائینی و سید الاستاد بر ثمره پنجم که نیاز به اموری دارد

اشکالی که محقق نائینی و سیدنا الاستاد بر این ثمره دارند، از این قرار است که این تحقق این ثمره نیاز دارد به امور مقدماتی. امر اول: باید بگوییم مقدمات متعددی که وجوب برایش از سوی شرع ثابت شده است، این ها صغایر هستند تا ترک این ها بشود اصرار بر صغایر و اگر این مطلب ثابت نشود، جایی برای اصرار وجود ندارد. ممکن است یک مقدمه واجب مهمی باشد که ترک آن کبیره باشد و دیگر نوبت به اصرار نمی رسد. امر دوم: باید ثابت بشود که بین ارتکاب صغیره و کبیره فرق وجود دارد در تحقق فسق. سیدنا می فرماید: در حالی که ما ثابت کردیم در فسق فرق بین صغیره و کبیره وجود ندارد. چون فسق خروج از وادی عبودیت است. از حد عبودیت که یک انسان مکلف بیرون برود، فسق است. عدل، حرکت در مسیر عبودیت و واجبات و محرمات است و فسق خارج از این جاده است. بنابراین با یک گناه هم انسان از این مسیر خارج می شود. (پس بر ما طلبه هاست که مواظب باشیم. با یک غیبت و با یک دروغ شوخی و با یک ذره کینه نسبت به مومن، با بدخواهی، این ها مسائلی است که انسان را از عدل بیرون می آورد و به وادی فسق می آورد. اصل بیرون رفتن از مسیر اصلی با یک گناه کافی است). امر مقدمات سوم هم این است که اصرار بر صغیره معنای دیگری بدهیم، چون اصرار معنایش این است که یک عمل مکرر ترک بشود مره بعد اخری اما در این جا یک مقدمات یک بار تخلف می شود، تعدد در ترک مقدمات اصرار نیست. پس از اساس، اصراری وجود ندارد. مع ذلک کله در بحث های قبلی گفتیم که تحقیقا بر ترک مقدمه، معصیت محقق نمی شود. و مع ذلک اگر این را هم قبول کنیم، باز این ثمره از باب تطبیق به مصداق است نه از باب توسیط و مسئله اصولیه نیست و مسئله فرعیه است.

ثمرات بحث مقدمه واجب ۹۲/۱۱/۲۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ثمرات بحث مقدمه واجب

ثمره ششم اخذ اجرت بر مقدمات حرام است در صورت ثبوت وجوب مقدمه

ثمره ششم از ثمرات مربوط به مقدمه واجب عبارت است از جواز اخذ اجرت بر مقدمات و عدم جواز آن. منظور از این ثمره این است که در فقه چنان که شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه در مکاسب محرمه این مطلب را مسلم اعلام می دارد و جزء مکاسب محرمه اعلام می فرماید این است که اخذ اجرت بر واجبات حرام است. آن که واجب است، بدهی است که انسان برای پروردگار متعال بپردازد و وظیفه ای است که الزاما عمل کند اما اگر کسی در عمل کردن به واجبی اجرت دریافت کند، این اجرت حرام خواهد بود.

معنای این ثمره

تطبیق آن در مسئله این است که اگر مقدمه واجب، واجب باشد، در آن صورت کسی که مقدمه واجب را انجام بدهد و اجرتی بگیرد، اخذ اجرت حرام خواهد بود که اخذ اجرت بر واجبات است. اما اگر گفتیم مقدمه واجب، واجب نیست، کسی برای انجام مقدمه واجب اجرتی دریافت کند، حرمتی ندارد. این یکی از ثمراتی است که گفته شده و محقق خراسانی هم این ثمره را ذکر می کند. محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه این ثمره را مورد نقد قرار می دهد. محقق خراسانی می فرماید: باید توجه کرد که اجرت بر واجبات در انجام واجبات چه جایگاهی دارد. واجبات یک داعی اصلی دارد و یک دواعی فرعی و طولی. آن چه در واجبات باید توجه بکنیم، به داعی اصلی است که اگر عمل واجب را به وسیله آن داعی اصلی مستقیما انجام دادیم، می شود عبادت و درست و بلا اشکال. اما اگر آن داعی اصلی، چیزهای دیگری هم داشت، مثلا علاقه شخصی طرف و عشق به عبادت دارد و می خواهد روحش سالم بماند، می خواهد از شر شیطان محفوظ باشد، می خواهد از شر اشرار بیمه به دست بیاورد و دواعی دیگر، این دواعی که با داعی اصلی قرار داشته باشد، به اصل داعی صدمه ای وارد نمی کند. داعی اصلی برای انجام عبادت همان داعی شرعی است که عبارت است از قصد امر شرعی. ولی این داعی، داعی دیگری دارد، مثلا وضو می گیرد، می خواهد از خستگی دربیاورد و نشاط پیدا کند، این وضو را باطل می کند؟ یا می خواهد غسل واجب به عهده اش است، دوست دارد انبساط را و حالت بشاش، این داعی بر داعی است نه داعی الی العمل. داعی الی العمل فقط امر است که مستقیم با خود عمل ربط سببی و مسببی دارد و دواعی دیگر که با داعی اصلی قرار داشته باشد، ملاک و معیار نیست. بنابراین این شرح، اصل مسئله را مورد نقد و اشکال قرار می دهد که اخذ اجرت بر واجبات از اساس اشکال ندارد چون داعی بر عمل نیست و داعی بر داعی است. بنابراین زمینه برای ثمره وجود ندارد.

ص: ۴۶۲

واجبات به دو قسم تقسیم می شود

این اشکالی بود از محقق خراسانی، سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه درباره این ثمره می فرماید: واجبات به دو قسم است:۱. واجبات عبادیه عینیه که در این واجبات عینیه عبادیه، قصد قربت شرط است. ۲. واجباتی است که در آن واجبات قصد قربت شرط نیست مثل انقاذ غریق، که واجبات توصلیه است. در واجبات عبادیه اشکال اصلی این است که اخذ اجرت با قصد قربت منافات دارد. اگر اجرت بگیرید، للاجره می شود و للامر نمی شود. می فرماید: این اشکال وارد نیست. اولا در محل آن بحث کردیم که اخذ اجرت از اساس اشکال ندارد که در بیان محقق خراسانی اشاره شد. و ثانیا اگر بگوییم عبادیت یا قصد امر منافات دارد با اخذ اجرت، این مطلب عمومیت پیدا می کند و شامل مستحبات هم می شود، مستحباتی هم عبادی است و امر استحبابی دارد، آن جا هم باید اخذ اجرت اشکال داشته باشد در حالی که قطعا اشکال ندارد. از سوی دیگر اگر بگویید اشکال دارد، پس این ثمره نشد که مخصوص باشد به وجوب مقدمه، و ثمره به مقدمه مستحب هم وجود دارد، ثمره باید اختصاص به مقدمه واجب باشد. می فرماید: اما واجباتی که عینیه نیست و واجباتی که قصد قربت در آن ها شرط نیست، گفته می شود که اشکال این است که وجوب با اخذ اجرت منافات دارد. وجوب است و الزاما باید انجام بشود و کسی حق ندارد تعدی کند و تخلف کند، همان طوری که کسی حق ندارد، تخلف کند، کسی حق ندارد که اجرت بگیرد. وجوب منافات دارد با اخذ اجرت. در این صورت از مسئله می فرماید: در قسمت دوم از واجبات که قصد قربت شرط نیست، باز هم اشکالی ندارد. برای این که این واجبات معنایش در واقع الزام مکلف است به انجام عمل فقط و چیز دیگری نیست. اصلا دلالت به جواز اخذ اجرت و حرمت اخذ نیست، کل مدلول این قدر است که وجوب و الزام است فقط بدون هیچ اضافه ای از آن. بنابراین بین وجوب عمل و حرمت اخذ اجرت ملازمه نیست و تابع دلیل است. یک جاها دلیل آمده به طور خاص اعلام داشته است که اخذ اجرت جایز نیست و یک جایی هم دلیل نداریم بر حرمت، پس اخذ اجرت حرام نیست. می فرماید: نسبت بین این دو مطلب اعم و اخص من وجه است. یک جایی است که مورد افتراق از جانب واجب که واجب است و اخذ اجرت در آن جا به طور صحیح جایز است مثل تهیه و تدارک تجهیزات نظامی برای دفاع از کیان و حدود و ثغور کشور اسلامی، مثلا ساختن موشک الان واجب است برای دفاع و اما اخذ اجرت هیچ اشکالی ندارد. و ماده افتراق از طرف اخذ اجرت که بگوییم اخذ اجرت حرام است ولی عمل واجب نیست مثل اذان گفتن که عبادت است و واجب نیست اما اخذ اجرت بر آن شرعا و فقها و نصا حرام است. اما مورد اجتماع که هم وجوب از سوی عمل و هم حرمت اجرت عبارت است از تجهیز میت واجب است اما اخذ اجرت بر آن حرام است. اما اشکال عمومی اعلام می شود که این ثمره اصولیه نیست بلکه ثمره جزئیه می شود و از باب تطبیق کلی بر مصداق است. بنابراین ثمره ششم به نتیجه نرسید.

ثمره هفتم را شیخ نسبت به وحید بهبانی داده

ثمره هفتم از ثمرات مقدمه واجب عبارت است از اجتماع امر و نهی. منظور از این ثمره این است که اگر مقدمه واجب، مقدمه محرم باشد و بعد از آن بگوییم که مقدمه واجب، واجب است و حرمت را از قبل داشت و وجوب از طریق ذی المقدمه آمد، این یک مقدمه می شود محل اجتماع امر و نهی. بحث اجتماع امر و نهی می آید که اگر گفتیم که قول به جواز درست است، مقدمه می شود صحیح و اگر گفتیم قول به امتناع درست است و جانب نهی را ترجیح دادیم، مقدمه صحیح نیست. این ثمره ای است که شیخ انصاری (۱) قدس الله نفسه الزکیه نسبت داده است به فقیه بهبهانی قدس الله نفسه الزکیه.

نقدهایی نسبت به این ثمره

نقد محقق خراسانی که این ثمره از قبیل اجتماع امر و نهی نیست بلکه از قبیل نهی در عبادت است

محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: این ثمره قابل التزام نیست. اولا این بحث که بحث مقدمه واجب است از قبیل اجتماع امر و نهی نیست بلکه از قبیل نهی در عبادت است.

اجتماع امر و نهی در متعلق واحد است

می فرماید: اجتماع امر و نهی عبارت از این است که متعلق واحدی باشد و یک عمل باشد مثلا صلاه فقط و دو عنوان وجود داشته باشد که نسبت آن دو عنوان اعم و اخص من وجه باشد. بعد در ماده اجتماع آن دو عنوان با هم جمع بشوند که این می شود مصداق و مقام برای اجتماع امر و نهی. مثال معروف آن که «صلّ» و «لا تغصب»، امر «صلّ» است که خارج از زمین مغصوب است که ماده افتراق دارد. «لا تغصب» نهی است از تصرف در زمین غصبی بدون فعل صلاه که ماده افتراق دارد. ماده اجتماع صلاه واقع شده است در دار غصبی. این ماده اجتماع دارای دو تا عنوان و متعلق واحد است که می شود از موارد اجتماع امر و نهی. اما نهی در عبادت در این مثال ما این است که می بینیم که عنوان مقدمه، متعلق حکم نیست. چون حیثیت تعلیلیه است. علت حکم، موضوع حکم در شرعیات نیست، در عقلیات است که گفته بودیم حیثیت تعلیلیه برمی گردد به حیثیت تقییدیه در عقلیات و اما در شرعیات حیثیت تقییدیه متعلق موضوع حکم است و حیثیت تعلیلیه خارج از موضوع حکم است. بنابراین عنوان مقدمه (منظور از عنوان مقدمه همان رابطه ای که بین مقدمه و ذی المقدمه است) متعلق نیست، و متعلق حکم این جا می شود ذات مقدمه. و ذات مقدمه می شود یک عمل خارجی جزئی شخصی. بنابراین نهی ای که وارد بشود نسبت به مقدمه، این نهی، عام است و موارد دیگری هم دارد و از جمله مقدمه را می گیرد. نهی که وارد شد و این مقدمه را هم شامل شد، نسبت اعم و اخص مطلق می شود. استادنا العلامه شیخ صدرا قدس الله نفسه الزکیه می فرمایند: معیار فرق بین اجتماع امر و نهی و بین نهی در عبادت این است که در اجتماع امر و نهی نسبت اعم و اخص من وجه است و در نهی در عبادت نسبت اعم و اخص مطلق است. بنابراین مقام ما می شود از قبیل نهی در عبادت و از اساس ثمره مورد اشکال قرار می گیرد که این جا اصلا اجتماع امر و نهی نیست تا ثمره مقدمه واجب را بگوییم. اشکالی را هم محقق نائینی و هم سیدنا الاستاد درباره این نقد محقق خراسانی دارند که ما حصل اشکال شان این است که هرچند دو عنوان در این جا محقق نیست و در مصداق مقدمه در عمل دو حکم جمع می شوند و روی یک عمل خارجی فرامی رسند و امر منتهی می شود به اجتماع امر و

نهی.

ص: ۴۶۴

۱- مطارح الانظار، شیخ انصاری، صفحه ۸۱.

اشکال اصلی در کلام محقق خراسانی تنافی است

اما اشکال اصلی این است که بعضی از محققین گفته اند که محقق خراسانی در همین کفایه الاصول در بحث نواهی در مورد نهی در عبادت در شرح این عنوان می فرماید: نهی در عبادت از صغریات اجتماع امر و نهی است. پس بین فرمایش ایشان در این دو جا تنافی وجود دارد. بنابراین فرق بین اجتماع امر و نهی و نهی در عبادت را که این جا از هم جدا کردیم، محقق خراسانی می فرماید: نهی در عبادت از صغریات اجتماع امر و نهی است. چون عبادت امر دارد و نهی که بر آن بیاید، نهی با امر عبادت جمع می شود و نتیجتا از صغریات اجتماع امر و نهی است. این مطلب گفته شده بود و اشکالی است بسیار دقیق که راه فرار از این اشکال فعلا در نظر نیست.

فرق بین اجتماع امر و نهی و نهی در عبادت

اما فرق بین اجتماع امر و نهی و نهی در عبادت با استفاده از بیانات شیخ صدرا به صورت دیگری است، به طور دقیق می شود این دو تا مسئله را از هم جدا کرد. عنوان این است که مسئله اجتماع امر و نهی نسبتی که دارد عبارت است از اعم و اخص من وجه و نهی در عبادت نسبتی که دارد عبارت است از اعم و اخص مطلق. به این معنا که در حقیقت نهی در عبادت همان نسبت اعم و اخص مطلق است در شکل عام و خاص، نهی در عبادت در حقیقت تخصیصی است که نسبت به عبادت وارد می شود. شکل قضیه، عام و خاص است. یک عبادت آمده گفته «صلوا فی الجماعه»، دستور آمد به طور کلی که نماز را به جماعت بخوانید، این عام تخصیص خورده که این نهی در عبادت است. همین نص جماعت را می گوییم «لا- تصل خلف الفاجر»، این نهی مخصص است. در حقیقت امر و نهی با یک فرقی که در مقام داشتیم که عبادت را خاص می گفتیم و نهی را عام اما این جا عبادت عام است که موارد زیاد دارد و یک مورد را نهی تخصیص می زند. نهی در عبادت حقیقت و ماهیت آن تخصیص است مثل «لا تصل خلف الفاجر». نتیجه این نهی چیست؟ می گوییم نتیجه این نهی فساد است، نهی که آمد، آن امر عبادی کنار رفت. این نهی دلالت بر فساد است. واقعیت نهی در عبادت تخصیص است نسبت به دلیل عبادت. این نقد اول محقق خراسانی بود.

ثمرات بحث مقدمه واجب ۹۲/۱۱/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ثمرات بحث مقدمه واجب

تحقیق تکمیلی درباره ثمره هفتم از ثمرات مقدمه واجب

گفته شده است که از ثمرات مقدمه واجب، اجتماع امر و نهی است. محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه نسبت به این ثمره سه تا اشکال مطرح می کند،

اشکال اول محقق خراسانی در ما نحن فیه که اجتماع امر و نهی نیست بلکه مصداق نهی در عبادت است

اشکال اول: اجتماع امر و نهی در بحث مقدمه واجب راه ندارد. اگر مقدمه محرمه باشد و وجوب هم بیاید، مصداق نهی در عبادت است نه اجتماع امر و نهی. در ادامه آن باید توضیح بدهیم که فرق بین مسئله اجتماع امر و نهی و مسئله نهی در عبادات این است که مسئله اجتماع امر و نهی نسبت آن اعم و اخص من وجه است و مسئله نهی در عبادات نسبت آن عموم و خصوص مطلق است. اگر سوال بشود که نهی در عبادت یک عنوان و باب جدا نیست و شد عام و خاص، می گوییم عامل عنوان شدن مجزا و مستقل این مسئله این است که مسئله نهی در عبادت اهمیت ویژه دارد و آثار به خصوص دارد و نحوه و ساختار آن یک عبادت است و یک نهی. ساختار ابتدایی چیزی است و تحقیق علمی اصولی چیز دیگری است. ساختار یک عبادت است که دارای یک اهمیت است و اعلام شده و قطعی است بعد یک نهی وارد شد متعلق به همان عبادت که قضیه نهی در عبادت شکل گرفت. این شکل از مسئله که عبادت است و قطعی است، بعد نهی که آمد آیا نهی تاثیری می کند یا اصلا اثری ندارد؟ و بعد از که گفتیم نهی هم وجود دارد، اگر احیانا نهی نادیده گرفته بشود و عبادت انجام شود، این عبادت درست است یا درست نیست؟ آثار ویژه دارد. براساس این آثار و آن ساختار ویژه مسئله تحت عنوان نهی در عبادت عنوان شده است. واقع آن را که دقت کنیم، یک عام است و یک خاص و تخصیص. مثال آن «صلوا فی الجماعه» است که یک عبادت مستحکم است و بعد از این یک نهی جزئی می آید و می گوید «لا ـ تصل خلف الفاجر»، جماعت است ولی امام فاجر است، نهی در عبادت، عام را تخصیص می دهد. اگر نهی در عبادت نگوییم، عام و خاص است بی هیچ اشکالی. مسئله اجتماع امر و نهی دو عنوان است، یک عنوان کلی «صل» است و یک عنوان کلی «لا تغصب» است، یک ماده اجتماع دارد که هر دو استکاک پیدا می کند. دو عام اگر یک مورد اجتماع داشت، نسبت آن اعم و اخص من وجه است. اما در مسئله نهی در عبادت یک عام و یک دلیل خاص آمد، قسمتی را نهی کرد، می شود نهی در عبادت که اسم آن نهی در عبادت گذاشته ایم بخاطر دو نکته: اهمیت و آثار ویژه. این اشکال اول گفته شد و نقدی هم در این رابطه بود، گفته شد.

ص: ۴۶۶

اشکال دوم محقق خراسانی

اما اشکال دوم عبارت است از این که مسئله وجوب مقدمه واجب، مستلزم اجتماع امر و نهی نمی شود. می فرمایند: مقدمه واجب بر فرض که گفتیم مقدمه قبلا حرام باشد مثل تصرف در زمین غصبی برای انقاذ غریق، در این فرض اگر بگوییم مقدمه واجب می شود، مستلزم اجتماع امر و نهی نمی شود.

مقدمه محرمه یا غیر منحصره است یا منحصره

برای این که مقدمه که محرمه باشد، دو صورت دارد: یا انحصاری نیست و یا انحصاری است. در صورت اول که محرمه است ولی منحصره نیست مثلاـ زمین غصبی مسیر به طرف انقاذ نیست اما مسیر مباح هم در کنار آن وجود دارد، در این صورت به حکم عقل مستقل و به ضرورت شرع یک انسان متشرع آن مقدمه مباحه را انتخاب می کند و جایی برای انتخاب مقدمه محرمه وجود نخواهد داشت تا بگوییم که اگر مقدمه، محرمه بود و وجوب هم اگر آمد، مستلزم اجتماع امر و نهی می شود. اما اگر مقدمه منحصره بود و فقط انقاذ غریق یک راه دارد و آن راه هم زمین غصبی است، باید برود از زمین غصبی عبور کند و تصرف در غصب بشود تا برسد به انقاذ غریق.

رجوع به مرجحات در باب تزاحم

می فرماید: در این صورت هم اجتماع امر و نهی نیست بلکه از باب تزاحم است و از باب تزاحم که شد، باید به مرجحات مراجعه کنیم. اولین مرجح در باب تزاحم، اهمیت است. مراجعه می کنیم، می بینیم اگر مقدمه اهم بود، باید آن را مقدم بداریم و دست از ذی المقدمه برمی داریم و اگر ذی المقدمه اهم بود، حرمت ندارد. بنابراین اهم و مهم در مقدمه و ذی المقدمه، کارساز است و زمینه برای ترشح وجوب و تحقق اجتماع دو حکم فراهم نیست. بعد از که متزاحمین شد، رجوع به مرجحات است از قبیل اهم و مهم و داشتن بدل و وسعت در وقت و امثال آن.

رجوع مرجحات به یک مرجح است

ولی در واقع مرجحات برمی گردد به یک مرجح که آن اهم و مهم است.

نکته: خلط بین ترجیح بلا مرجح و تخییر می شود

اگر هیچ مرجحی وجود نداشت، جایی که دو حکم آمده باشد و از نظر فعلیت و تنجز در حد هم باشند یا قدرت شرعی وسعت برای انجام آن دو تا نشده باشد یا قدرت عقلی، در این صورت می شود تخییر عقلی به عقل مستقل یا تخییر عقلی به نحو حکم عقل غیر مستقل. جایی که وقت وسیع است و نماز چهار رکعتی مثلا ده دقیقه وقت می گیرد و وقت وسیع است که فضیلت و غیر فضیلت هم ندارد، اگر ده دقیقه اول را انتخاب کنیم ترجیح بلا۔ مرجح نیست؟ خیر. در مثل چنین مورد تخییر است اما تخییر عقلی از باب حکم عقل غیر مستقل که از سوی شرع قدرت محدود شده است که یک چهار رکعت و چهار رکعت دوم قدرت شرعی ندارید و تشریع محرم است. و در مواردی مثل خاموش کردن آتش از اتاق همسایه که آتش سوزی اندکی است و مقدمه اش هم تصرف در مال غصبی است که فرض کردیم هر دو از لحاظ اهمیت مساوی بود. قدرت عقلی محدود است و هر دو را نمی توانید امتثال کنید، اگر تصرف نکنید این امر اول را امتثال کردید و به کمک نرسید و تصرف کردن در مال غصبی برای کمک به مومن و تعاون است که او در حرج بیافتد. برای کمک کردن به یک مومن، تصرف در زمین غصبی بکنید. اگر بگویید هر دو از لحاظ در یک حد است و یک قدرت هم عقلا بیشتر ندارید. این جا هم می شود تخییر عقلی به حکم عقل مستقل. پس می بینیم ترجیح بلا مرجح چیز دیگری است. یک نکته برای ما معلوم شد که خلط بین ترجیح بلا مرجح و تخییر عقلی نشود.

ص: ۴۶۸

ترجیح بلا مرجح در فلسفه دو مرحله دارد

اما این که ترجیح بلا مرجح حقیقت آن چیست؟ ترجیح بلا مرجح یک اصل فلسفی است و درست هم است. در دو مورد اجراء می شود که در حقیقت به دو نوع است: ۱. ترجیح بلا مرجح در مرحله عقلی نظری، ۲. ترجیح بلا مرجح در مرحله عقل عملی. در مرحله عقل نظری که ترجیح بلا مرجح اجراء می شود، بحث از امکان و ضرورت است. به این صورت که اگر دیدیم یک شئ ممکن کاملا متساوی الطرفین است که این طبیعت امکان است، در این جا اگر بگوییم که این طبیعت بدون علت به طرف وجود کشیده می شود، این ترجیح بلا مرجح است. ترجیح بلا مرجح در مرحله عقل نظری برمی گردد به ایجاد بدون علت و به تحقق معلول بدون تحقق علت. این جا در اصطلاح فلسفه غرض از مرجح، علت است. اما ترجیح بلا مرجح در مرحله عقل عملی که گفتیم تحسین و تقبیح است، اگر در شرائط مساوی دو نفر مجتهد از نظر علم و عدالت به طور کامل مساوی باشند و هیچ ترجیحی وجود ندارد، اگر یکی از آن دو تا را اعلم اعلام کنید یعنی ترجیح، و بلا مرجح یعنی بدون این که واقعا مرجحی باشد، این ترجیح بلا مرجح قبیح است و در واقع به خلف هم منتهی می شود، چون خلاف واقع است.

ترجیح بلا مرجح در مرحله عقل نظری ایجاد بدون موجد است و در مرحله عقل عملی تحسین و تفضیل بدون حسن

ص: ۴۶۹

بنابراین ترجیح بلا مرجح در مرحله عقل نظری مربوط به ایجاد بـدون موجـد است و در مرحله عقل عملی تحسـین و تفضـیل بـدون موجب است. این است که ترجیـح بلا مرجح درست است و آن اشـکالی که در اصول بعضـی از محققین می گویند که ترجیح بلا مرجح کلیت ندارد و در مثال ها به آن ترجیح اشکال می کنند، معلوم شد که اشکال وارد نیست و آن موارد ترجیح نیست بلکه از موارد تخییر عقلی است که یا عقل مستقل یا عقل غیر مسـتقل. بنابراین پس از که محقق خراسانی این اشکال را کرد که توازن و تعادل بین مقدمه و ذی المقدمه باید توجه شود که هر کدام اهم بود، او حاکم است، این جواب را که داد که بحث مقدمه واجب نسبت به مقدمه محرمه مستلزم اجتماع امر و نهی نمی شود. استادنا العلامه شیخ صدرا قدس الله نفسه الزکیه فرمودند: این اشـکالی را که محقق خراسانی مطرح فرمودند، یکی از شاگردان فاضل ایشان اشـکال کردند و گفتند اگر بنا این باشد، این بناء و قاعده تسری پیدا می کند در تمام موارد اجتماع امر و نهی و دیگر اجتماع امر و نهی وجود نخواهد داشت. هر کجا می گـوییم یـک حرام است و یـک واجب، کـدام یـک از این دو اهم است و هر کـدام اهم بـود، مهم ساقـط می شود و اجتماعی نیست. مرحوم محقق خراسانی از این اشکال رفع ید کرد و در بعضی از نسخ کفایه الاصول این اشکال حذف شده.

ص: ۴۷۰

اشکال سوم صحت و سقم مقدمه واجب مربوط به ثبوت ملازمه و وجوب ترشحی نیست بلکه مربوط به اجتماع و امتناع است

بعد از اغماض از این اشکال، محقق خراسانی اشکال سومی را مطرح می کند که عبارت از این است که می فرماید: صحت و بطلان مقدمه واجب، مربوط به ملازمه و وجوب ترشحی نیست بلکه صحت و بطلان آن در این صورت از مسئله مربوط می شود به اجتماع امر و نهی جوازا یا امتناعا. در این صورت از مسئله اگر مقدمه، توصلی باشد که توصلی فقط غرض را می بیند و این که واجب است یا حرام است، کار ندارد بلکه وصل الی الغرض است. اگر مقدمه توصلی باشد که از محل بحث خارج است و وصل به غرض است، مقدمه واجب باشد یا نباشد و بر فرض وجوب قائل به جواز اجتماع باشیم یا به امتناع اجتماع، فرق نمی کند. اما اگر مقدمه تعبدی بود، صحت مقدمه مستقیما مربوط می شود به جواز اجتماع، اگر گفتیم طهارات ثلاث که مقدمه است، این طهارات ثلاث اگر یک جایی به حرام برخورد مثل وضو به آب غصبی، در این صورت می بینیم آیا اجتماع امر و نهی جایز است یا جایز نیست؟ اگر قائل به جواز اجتماع شدیم، این مقدمه می شود صحیح و اگر قائل به امتناع شدیم، مقدمه می شود باطل. که خود مقدمه در حقیقت مقدمه عبادیه است و عبادیت آن مربوط به وجوب غیری نیست بلکه عبادیت آن یا براساس امر استحبابی است یا براساس امر ذی المقدمه است بر مبنای سید خویی. بنابراین ایراد و اشکال دومی که از سوی محقق خراسانی گفته شد، آن اشکال را محقق نائینی تایید می کند. و اما این اشکال سوم را سیدنا الاستاد تایید می کند، می فرماید: این اشکالی است که لا دافع له. سید الاستاد می فرماید: در نتیجه ثمراتی که گفته شد، هیچ کدام به نتیجه نرسید مگر آن ثمره ای که ما گفتیم که اگر دوران امر بین واجب اهم و مقدمه مهم محرم باشد، اگر قائل به وجوب مقدمه بشویم، در این جا ثمره می آید که آن محرم از بین می رود و مقدمه می شود واجب، و ترجیح آن به خاطر اهمیت ذوالمقدمه است.

ثمرات بحث مقدمه واجب ۹۲/۱۲/۰۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ثمرات بحث مقدمه واجب

ثمره اول ثبوت ملازمه بود

آنچه از آراء صاحب نظران در این باره به دست آمد، این است که بنابر مسلک محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه بحث مقدمه واجب، دارای ثمره مهم برای مسئله اصولیه است و آن این که اگر ملازمه ثابت بشود، وجوب برای مقدمه ثابت خواهد شد و اگر ملازمه وجود نداشته باشد، وجوب برای مقدمه ثابت نمی شود. این ثمره ای بود که محقق خراسانی در ابتداء مورد اشاره قرار دادند و بر این ثمره هم توجه داشتند.

ثمره دوم ثمره ای که سید الاستاد فرموده

دومین ثمره در مسئله مقدمه واجب عبارت است از ثمره ای که سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه در این رابطه فرمودند که اگر مقدمه واجب، شیئ مهم باشد و واجب اهم، بنابر وجوب مقدمه این مقدمه واجب هرچند قبلا فعل حرام باشد اما به توسط وجوب اهم ذی المقدمه و به توسط وجوب مقدمه، حرمت از بین می رود و حکم به وجوب اعلام می شود. این دو تا ثمره از ثمرات مهم و در شکل مسئله اصولیه وجود دارد و قابل توجه است.

مهم ترین اشکالی که به صاحب نظران به ثمرات می کردند

اما ثمرات دیگری که گفته می شود درباره مقدمه از قبیل وجوب نذر و معصیت و عدالت و غیره، آن ثمرات دیگر که از هفت تا، پنج ثمره دیگر به طور کل از سوی صاحب نظران اشکالی که اعلام می شد این بود که آن ثمرات فقهیه هستند و از باب تطبیق است و ثمره فقهی است و ثمره اصولیه نمی شود. . این اشکال اصلی بود.

ص: ۴۷۲

اشکال وارد نیست اولا مقدماتی و ثانیا عقلی است

تحقیق این است که فقهی بودن ثمره ایجاد اشکال نمی کند. اولاـ ثمره اصولیه که مسئله واسطه در استنباط حکم کلی قرار بگیرد. این ثمره مسئله اصولیه، اختصاص دارد به اصول لفظیه و حجج و امارات که آن ها به طور کل مسائل اصولیه هستند و از مباحث عقلاییه هست اما مقدمه واجب که اولا عنوان بحث مقدماتی دارد و متن نیست و ثانیا بحث عقلی است نه عقلایی، در این بحث عقلی که بحث از ملازمه عقلیه است، بحث را ارتباط انحصاری به ثمره اصولیه نمی توانیم بدهیم. ثمره اصولیه مربوط است به اصول لفظیه و حجج و امارات و به بحث عقلایی نه بحث عقلی.

سوال: وجوب مقدمه را از باب ملازمه دانستیم و فقهاء مسلم داستنه اند که ملازمه وجوب عقلی بودن آن قطعی است و

بنابراین نیاز به بحث ندارد.

جواب: قطعا ملازمه، عقلی است. ما می خواهیم بحث کنیم که از این ملازمه عقلیه، وجوب شرعی استفاده می شود. ما در پی اثبات وجوب شرعی هستیم از باب ترشح.

در اصول ابحاثی مثل قاعده لا ضرر و حل و تسامح است که تطبیق بر جزئی است

و ثانیا در بحث اصول صاحب نظران مواردی دیده می شود که جزء بحث ها قرار دارد ولی شاکله بحث از باب تطبیق کلی به مصادیق است و استفاده حکم جزئی است. مثل قاعده لا ضرر و قاعده حل، قاعده تسامح، قاعده میسور، در همین اصول بحث می شود و این تماما نتایج شان احکام جزئیه فقهیه است. یکی از فرق ها بین اصل و قاعده این است که نتیجه قاعده، استفاده حکم جزئ است و نتیجه اصل استنباط حکم کلی. قاعده لاضرر و قواعد دیگر همه قواعد هستند و نتیجه اش احکام فرعیه است.

ص: ۴۷۳

ثالثا قصد اصلی در ثمره این است که بحث بی فائده نباشد

و ثالثا مقصود اصلی در بحث ثمره این است که مسئله از بحث بدون فائده و شکل لغو و عبث بیرون بیاید. بنابراین ثمره در برابر عدم ثمره قرار می گیرد نه این که ثمره در برابر عدم ثمره اصولیه قرار بگیرد که ثمره اصولیه دارد یا ثمره اصولیه ندارد. چون غرض بحث مشخص است. اگر یک بحث ثمره داشت ولو جزئی مثل ثمره نذر که بحث از بحث بی فائده و لغو و عبث بیرون آمده است و بحث شده بحث مفید. از این رو مثل محقق قمی و مشهور از اصولیین، ثمره جزئی و فقهی را با ثمره کلی و اصولی تشخیص داده اند که اعلام می کنند ثمره بحث می شود نذر به انجام واجب. بنابراین حتی این نسبتی که به محقق نائینی داده می شود که ایشان در مقدمه واجب قائل به وجود ثمره نیستند، به کلام ایشان که مراجعه کردیم، دیدیم که ایشان می فرماید: ثمره مهمه ای ندارد اما بحث بدون ثمره نیست. بنابراین جمع بندی و تحقیق ما تا این جا به این نتیجه رسید که بحث مقدمه واجب، ثمره دارد که دو ثمره اصولیه که محققان اعلام کرده اند، می تواند کافی باشد مضافا بر آن ثمرات فقهیه، ثمرات فی حد ذاتها است.

اشکال مستحکم

پس از که این بحث کامل شد، یک اشکالی وجود دارد که آن اشکال ظاهرا قابل حل نیست. و آن این است که گفته می شود در بحث مقدمه واجب، هدف اثبات وجوب شرعی است اما تحقیق این است که اولا مقدمه واجب، وجوب عقلی قطعی دارد و هو حسبنا و کفی. اشاره هایی ضمنی هم به عمل آمد که اگر وجوب عقلی در مسئله مسلم باشد، وجوب شرعی تاثیر آن چنانی نخواهد داشت چون در پی یک الزام به عنوان تکلیف و وظیفه عبد هستیم که آن الزام است. اما عقاب که گفتیم در ترک مقدمه، عقاب نیست که مطلبی بود که سیدنا الاستاد فرمود. و اشکال اصلی این است که اثبات وجوب شرعی به عنوان ترشح یک حدس و یک گمانه زنی است. راه اثبات شرعی آن به عنوان این که از سوی شرع این حکم صادر شده باشد، کار مشکلی است. وجوب شرعی نیاز دارد به صدور از سوی شرع. ترشح را از ملازمه به دست می آوریم و حکم عقلی پس از حکم عقلی دیگر. حکم عقل، ملازمه است و حکم عقل، ترشح بشود، آیا عقل برای شرع وظیفه تعیین می کند؟ اگر این ترشح را قطعی بدانیم و حکم شرعی را این جا ثابت بدانیم، نتیجه اش این می شود که عقل برای شرع وظیفه تعیین کرد.

سوال: کلما حکم به العقل حکم به الشرع.

جواب: اولا «کلما حکم به العقل حکم به الشرع» به آن استحکام قطعی نیست و محل کلام است. و ثانیا «کلما حکم به العقل» به نحو حکم ضروری است، حکم ضروری به این معناست که شرع این را تایید می کند نه این که شرع در این مورد حکم صادر می کند. ما در این جهت بحث می کنیم که حکم شرعی از سوی شرع صادر و ثابت بشود. ثابت حکم شرع به عنوان حکمی از شرع، این نیاز دارد به ثبوت که احراز بشود و الا در حد یک حدس قوی است. این از سویی و از سوی دیگر اگر بگوییم ملازمه، ترشح را اعلام می کند، حکم عقل، شرع را باید تولی و تصدی کند که این کار مشکلی است و یک اشکالی است که قابل حل تا حالا نبوده است.

سوال: حجیت عقل ذاتی است و جزء ادله اربعه احکام است.

جواب: حجیت عقل مطلبی است و اثبات صدور حکم به خصوص از سوی شرع مطلبی است. عقل که حجیت دارد، ما در حجیت عقل شکی نداریم منتها در اصول هم گفتیم فرق ما با ابناء عامه این است که ما عقل قطعی را حجت می دانیم و ابناء عامه عقل ظنی که قیاس هم است، حجت می دانند. این ها دلیل می شود که ما براساس این حجت، استدلال کنیم یک جایی که حکم عقل شرعی قطعی برای ما حکم می کند، استدلال می کنیم و می گوییم وجوب عقلی دارد و از لحاظ شرع هم مورد تایید است. حکم عقل قطعی باشد نسبت به وجوب، می گوییم وجوب عقلی آن ثابت است مثل وجوب برای مقدمه. و بر فرضی که قانون «حکم به العقل» را قبول کنیم، این جا هیچ عیبی ندارد. و در فقه کار عقل بسیار اندک است. استنباط عقلی محض در فقه بسیار کم است. اشکال ما این است که حکم عقل صدور یک حکم را از سوی شرع نمی تواند برای ما ثابت کند. می تواند بگوید که این وجوب دارد و آن وجوب از سوی شرع تایید می شود. اما بحث ما این است که وجوب شرعی از سوی شرع دستور صادر شده باشد، این را عقل نمی تواند انجام بدهد.

ص: ۴۷۵

ادله وجوب مقدمه و اولین دلیل

پس از که بحث مقدمه و ثمره آن و آراء در این رابطه گفته شد و تحریر محل نزاع صورت گرفت، ادله اقامه کنیم برای وجوب مقدمه که در بحث ادله هم اشاره خواهد شد که ترشح به چه صورت است. ادله ای که در این رابطه اقامه می شود، اولین دلیل عبارت است از تمسک به اصل.

محقق خراسانی می فرماید: اصل وجود ندارد

محقق خراسانی می فرماید: اصل در مسئله اصولیه وجود ندارد. منظور از مسئله اصولیه، ملازمه است. درباره ملازمه، اصلی نداریم. برای این که محقق خراسانی هم فقط اشاره می کند که ملازمه ازلیه است. اگر هست، از ازل است و از نیست، تا ابد نیست. این نکته را توجه کنید که درباره یقین سابق که رکن استصحاب است، یقین سابق حادث است. یقین به حدوث و شک در بقاء است و یقین ازلی رکن استصحاب نمی شود. یقین به وجود شئ به نحو وجود ازلی مثل ملازمه. مضافا بر این که ملازمه در حالت شدت و ضعف قرار نمی گیرد که یک مرتبه یقینی بوده و بعد بشود مشکوک، اگر یقینی بود، دیگر مشکوک نمی شود تا استصحاب درست بشود. اگر یقینی بود، مشکوک نمی شود و تا ابد یقینی است. پس با این شرحی که داده شد، درباره مسئله اصولیه زمینه اصل وجود ندارد.

کلام شیخ صدرا

مضافا بر این استادنا العلامه شیخ صدرا قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: اگر قبول کنیم که ملازمه بر فرض حالت سابقه دارد، باز هم اشکال دیگری است که مانع دیگری وجود دارد و آن عبارت از این است که مستصحب، ملازمه است. در استصحاب باید مستصحب یا حکم شرعی یا موضوع ذو حکم شرعی باشد. این جا ملازمه امر عقلی است و اگر بگویید از ملازمه ترشح وجوب استفاده می شود، آن هم امر عقلی است. مستصحب، امر عقلی و اثر آن هم یک امر عقلی باشد، از مصادیق بارز استصحاب مثبت است.

محقق خراسانی می فرماید: در مسئله فرعیه اصل وجود دارد

محقق خراسانی در ادامه می فرماید: اما در مسئله فرعیه اصل وجود دارد. مسئله فرعیه وجوب مقدمه است. این جا حالت سابقه است، حالت سابقه، عدم وجوب است. الان شک می کنیم که مقدمه، وجوب دارد یا ندارد، آن عدم را استصحاب می کنیم و در نتیجه در مسئله فرعیه، استصحاب وجود دارد

دو اشکال در فرع مسئله

اما در این استصحاب دو اشکال وجود دارد که اگر این دو اشکال مرتفع بشود، اصل درباره مسئله فرعیه جاری است. اشکال اول عبارت است از عدم زمینه برای جعل حکم. استصحاب در مجعولات شرعیه جاری می شود، چیزی که از سوی شرع قابل جعل باشد، استصحاب یک اصل شرعی است و مجرای آن هم احکام جعلیه شرعیه است. درباره مقدمه واجب گفته می شود که مقدمه پس از که عنوان مقدمه گرفت، وجوب می شود از لوازم ماهیت مثل زوجیت برای اربعه که زوجیت لازم ماهیت است نسبت به اربعه و قابل جعل نیست. بنابراین نه قابل جعل است و نه قابل رفع.

جواب این است که دو قسم جعل است

در جواب اشکال محقق خراسانی می فرماید: جعل دو قسم است: ۱. جعل بسیط که مفاد کان تامه است، «کان زید موجودا» که مفاد فقط اثبات وجود شیٔ است. ۲. جعل مرکب یا جعل تألیفی که عبارت است از اثبات شیٔ لشیٔ، مثلا «کان زید قائما». هر یکی از این دو جعل یا ذاتی است یا عرضی است که به تعبیر دیگر می گوییم جعل بالاصاله در جعل ذاتی و جعل بالتبع در جعل عرضی. بنابراین جعل وجوب برای مقدمه به نحو جعل تبعی مرکب است. وجوب لشیٔ، وجوب للمقدمه مرکب است و به تبع جعل وجوب ذی المقدمه است. این مقدار برای جعل کافی است. بنابراین اشکال اول وارد نیست.

ص: ۴۷۷

اشکال دوم تفکیک بین منشأ و ناشی

اما اشکال دوم: تفکیک بین منشأ و ناشی. منشأ وجوب مقدمه، ملازمه است و ناشی از آن منشأ، وجوب مقدمه است. ملازمه را گفتید که محل اجرای اصل ندارد و فرع ملازمه یا چیزی که ناشی از آن منشأ است، می گویید محل بحث است و مجرای اصل است. بنابراین ملازمه که مورد شک است، آن منشأ است و ناشی را که عبارت است از وجوب مقدمه، عدم آن را متیقن اعلام کردید در حالی که منشأ آن که ملازمه است، مشکوک می دانید. بنابراین منشأ (شک در ملازمه) را مشکوک می دانید و ناشی (وجوب مقدمه) مقطوع العدم می دانید سابقه آن را تا استصحاب کنید که یقینا نبوده است.

جواب آن اشکال

جوابی که محقق خراسانی می دهد، این است که در این رابطه باید توجه کرد در آن مرحله که می گوییم شک در ملازمه است، شک در مرحله حکم واقعی است اما یقین سابق نسبت به حکم ظاهری محل اشکال نیست. چون یقینی که ما در نظر می گیریم مربوط است به یقین به عدم حکم ظاهری. و آن تردیدی که داریم، قبل از این مرحله مربوط می شود به حکم واقعی. پس ملازمه در مرحله حکم واقعی و مشکوک است و وجوب مقدمه در مرحله حکم ظاهری سابقه عدم قطعی دارد. بنابراین استصحاب درباره وجوب مقدمه واجب، جاری خواهد بود و اشکالات مرتفع شد.

ص: ۴۷۸

ادله وجوب مقدمه واجب ۹۲/۱۲/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادله وجوب مقدمه واجب

اجراء اصل در وجوب مقدمه

محقق خراسانی می فرماید استصحاب در ملازمه جاری نیست ولی در وجوب مقدمه جاری است

محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه فرمودند: در این رابطه از اصول به استصحاب ملازمه نمی شود تمسک کرد برای این که حالت سابقه ندارد ولی به استصحاب وجوب مقدمه می شود تمسک کرد که حالت سابقه دارد، هرچند این مستصحب می شود مسئله فرعیه. خلاصه نظر ایشان این شد که استصحاب درباره ملازمه جاری نیست اما استصحاب درباره اصل وجوب مقدمه جاری است. و پس از که استصحاب وجود داشته باشد، نیازی به برائت نداریم. هرچند برائت اشکال دیگری هم ممکن است داشته باشد و ممکن هم جاری بشود اما با داشتن استصحاب نوبت به برائت نمی رسد. این ما حصل فرمایش ایشان بود درباره استفاده از اصل در بحث مقدمه واجب.

سید الاستاد می فرماید: کلام محقق که استصحاب ملازمه نیست، درست است اما استصحاب وجوب مقدمه را نقد می کند

اما سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: آن چه که محقق خراسانی فرمودند نسبت به عدم جریان استصحاب درباره ملازمه یا در مسئله اصولیه، کاملا درست است. چون ملازمه ازلیه است با شرحی که داده شد. و اما آن چه که محقق خراسانی درباره جریان استصحاب در مسئله فرعیه یا وجوب مقدمه اعلام کردند، قابل التزام و تایید نیست. درباره وجوب مقدمه جایی برای جریان اصل وجود ندارد اما برائت که جاری نمی شود. چون برائت عقلی جایی جاری می شود که عقابی باشد و برائت عقلی باطن آن قاعده قبح عقاب بلا بیان است. و اما درباره وجوب مقدمه و مخالفت با آن وجوب عقابی ندارد. پس زمینه برای برائت عقلیه وجود ندارد. اما برائت شرعیه که رمز آن امتنان است، جایی جاری می شود که برای مکلف سهولت بیاورد و کمک باشد. امتنان یعنی سهولت در عمل و رفع کلفت و مشقت از مکلف. در مثالی که ما داریم، مقدمه واجب، رفع تکلیف معنا ندارد، قائل به وجوب هم نباشیم باید انجام بدهید، پس مساعدت و امتنانی نیست. لذا زمینه برای جریان برائت شرعی هم مهیا نیست. برائت که عقلا و شرعا جاری نشد، اما استصحاب، آیا استصحاب عدم وجوب جاری است یا جاری نیست؟ یک سوالی این جا است ولی آن سوال را ایشان مطرح نمی کند، چون آن را مانع نمی داند، که این استصحاب عدم، استصحاب عدم ازلی است. محقق خراسانی و سیدنا الاستاد هر دو قائل به جریان استصحاب عدم ازلی هستند و استصحاب عدم ازلی را صحیح می دانند. چون هر دو در این جهت هم رأی هستند، اشکال عدم ازلی را مطرح نمی کند. اما می فرماید: استصحاب این جا اثر شرعی عملی ندارد. وجوب در عمل دو تا خاصیت دارد: ۱. الزام در انجام، ۲. عقوبت در ترک. در این جا اگر استصحاب هم بشود، وجوب شرعی و عدم آن این اثر عملی را ندارد. چون وجوب عقلی یا ملازمه وجود دارد و الزام عقلا است و عقوبت هم قطعا وجود ندارد. حتی اگر بگوییم که مقدمه وجوب شرعی هم دارد، باز هم بحث شد که بر اساس تحقیق با کشف انی گفتیم مخالفت مقدمه واجب، عقاب ندارد. اگر یک مکلفی یک واجبی را با ده مقدمه ترک بکند، آیا

یازده عقاب دارد؟ نه، یک عقاب دارد و عقاب هم مربوط می شود به ترک واجب. بدون هیچ تردید جزء مسلمات فقهی است که در صورت ترک، فقط عقاب یکی است و آن مربوط است به ترک واجب نفسی، بنابراین استصحاب هم جاری نمی شود. نتیجتا بر مبنای محقق خراسانی اصل استصحاب عدم ازلی نسبت به وجوب مقدمه، جاری است و بر مبنای سیدنا الاستاد جاری نیست.

ص: ۴۷۹

ادله دیگر وجوب مقدمه واجب

اگر سوال بشود که رتبه اصل بعد می آید، چرا محقق خراسانی اول اصل را آورد و بعد به ادله توجه فرمود؟ جوابش این است که ایشان سبک سلف صالح خودش را دنبال کرده است مثل محقق قمی و صاحب فصول و شیخ انصاری که اول اصل آمده است و بعد ادله.

شهادت وجدان دلیل اصلی وجوب مقدمه واجب است

در بخش ادله اولین دلیل و مهم ترین دلیلی که محقق خراسانی مطرح می کند، همان دلیلی است که شیخ انصاری هم آن با یک اهتمام خاصی مطرح فرموده اند و محقق نائینی هم آن را توضیحات بیشتری می دهد. دلیل اصلی در جهت اثبات وجوب مقدمه واجب عبارت است از شهادت وجدان. شیخ انصاری (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: اسد الادله و اقواها، آن چه که سید الاستاد خود شیخ فرموده اند که اگر کسی فطرت سلیم داشته باشد و اهل لجاج نباشد، این بهترین دلیل است. کسی که مراجعه کند به وجدان، می بیند که مولی که یک شیٔ ای از عبد خود بخواهد، به طور طبیعی و ضمنی مقدمه آن شیٔ را هم می خواهد و الاـ کارش یا غیر عاقلانه یا غیر عقلی و محال می شود. قطعا آن مقدمه اش را می خواهد و این یک امری است که قابل انکار نیست.

دلیل دوم اتفاق صاحب نظران بر وجوب مقدمه واجب

ص: ۴۸۰

۱- مطارح الانظار، شیخ انصاری، صفحه ۸۳.

بعـد در اضـافه دلیل دومی را مطرح می کنـد که دلیل دوم در حقیقت مویـد این دلیل اول می شود، می فرمایـد: اتفاق صاحب نظران درباره وجوب مقـدمه و آن چه که تحقیق و فحص به ما نشان می دهد که تمامی صاحبنظران از فقهاء و اصولیون بر این هسـتند که مقدمه واجب، واجب است. بعد خودشان اشـکال می کنند که این اتفاق اجماع است و اجماع در مسئله فرعیه است. اجماع در مسـئله اصولیه زمینه ندارد. مسـئله اصولیه، مسائل عقلایی و استدلالی است و به پایه های استدلال باید توجه کرد. اما مسـئله فرعیه از قبیـل وجوب و حرمت و غیره که این جا درباره مقـدمه بحث می کنیم، جا دارد که مورد اجماع باشـد. بنابراین اگر بگوییم اجمـاع در اصـل ملازمه است، می شود اجماع در مسـئله اصولیه. و اگر اجماع را در وجوب بیاوریم، ممکن اسـت شکل مسـئله فرعیه به خود بگیرد. این اتفاق یا اجماع در نتیجه یک مویدی برای مقصود ما می شود اما دلیل اصـلی همان است که گفته شد.

شهادت وجدان چیست؟

محقق خراسانی همین دلیل را اقامه می کند، می فرماید: دلیل اصلی در جهت اثبات وجوب برای مقدمه واجب عبارت است از شهادت وجدان. شهادت وجدان چیست؟

یکی از ضرورات سته است

شهادت وجدان از لحاظ فلسـفی یکی از ضـرورات سـته است. ما در فلسفه شش عنوان داریم که از ضرورات است که یکی از آن ضـرورات شـش گـانه وجـدانیات است. اولیـات، بـدیهیات، قطعیات، قیاسـتها معها و یکی از آن ها وجـدانیات است. معیار اصـلی برای ضـرورت این است که تصور کافی است و نیاز به دلیل اضافی نداریم. شـش مورد از ضروراتی که در فلسفه گفته اند، تصور آن برای تصدیق کافی است و نیاز به دلیل دیگر نداریم. از لحاظ فلسـفه، وجدانیات از ضـروریات است. به این معنا که مطلبی است ادعـاء و بحث می شـود. مـا برای فهم آن مطلب بایـد آن را تصور کنیم و بعـد از که تصور کردیم، تصور آن برای تصدیق آن کافی است. مثلا می گویید زوجیت لازم اربعه است، این ضـروری است، ضرورت از کجا درک شد؟ از یک تصور که اربعه است و زوجیت است در برابر فرد، که تصور برای تصـدیق آن کـافی است. در وجوب مقـدمه هم می بینیم که یک ذی المقـدمه است، یک مقدمه هم راه انجام آن، پس ذی المقدمه که واجب است و باید انجام بشود، به طور طبیعی یک مقـدمه که راه انجام آن است، بنابراین با تصور می بینیم که برای انجام الزامی ذی المقـدمه، یک مقـدمه ای باید و الزاما انجام گیرد.

ص: ۴۸۱

وجدانیات از نظر علمی

و اما از نظر علم وجدانیات عبارت است از تحقیق میدانی یعنی تجربه علمی قطعی مورد مشاهده. ما مشاهده می کنیم و تجربه هم در حد قطعی است که یک ذی المقدمه بدون مقدمه انجام نمی شود و اگر ذی المقدمه الزامی باشد، باید انجام مقدمه اش هم الزامی باشد. در حقیقت از دید علم شهادت وجدان را می توانید بگویید تجربه علمی و واقعی. بنابراین شهادت وجدان یک امری است که شیخ انصاری می فرماید اسد الادله و اقواها و محقق خراسانی می فرماید: اقوی البرهان شهادت وجدان است.

فلسفه کلیات را بیان می کند و علم جزئیات را، اصول هم مسائل عقلی و هم عقلائی و هم تجربه و مضافا منبع وحی دارد

سوال:

جواب: نگاه فلسفی و نگاه علمی دو تا نگاه است.در نگاه فلسفی ضروری و نظری مورد توجه قرار می دهد. ضروری آن است که تصور آن برای تصدیق آن کافی باشد. در مقابل نظری آن است که تصدیق آن نیاز به دلیل خارجی داشته باشد. و اما علم ضروری و نظری بحث نمی کند بلکه می گوید ما تجربه می کنیم. هر چیز که پس از تجربه ثابت شد، ابزار کار ما تجربه است و به نظری و به ضروری نگاهی نداریم. به عبارت دیگر فلسفه از وادی مفهوم وارد مسئله می شود و علم از وادی مصداق وارد می شود. که فلسفه کلی نگر است و علم جزئی نگر. و گفته شده است که کسانی که از طریق جزئی حرکت کرده اند، به نتیجه رسیده اند. و الا ابوعلی سینا را می گویند قطعا از ادیسون قدرت فکری بالاتری داشته است. تمام قدرت فکری اش در شفاء و اشارات و قانون است. چون آن از طریق مفهوم و کلی و کار ذهن ادامه می دهد و این از طریق تجربه و جزئی نگری است. از طریق جزئی آدم به نتیجه اولی می رسد و از طریق کلی آدم به نتیجه عملی نمی رسد الا ـ قلیل. اما اصول جامع است. هم مسائل عقلی دارد و هم عقلا ـیی دارد و هم علمی. مضافا بر آن یک منبع دیگری دارد به نام منبع وحیانی. لذا فلسفه فقط عقل است و علم فقط تجربه است اما فقه هم عقل و هم تجربه و هم مضافا بر عقل و تجربه یک منبع مستقل بسیار نورانی به نام کتاب و سنت یا منبع وحیانی. لذا به هیچ تردیدی قدرت و توان فقه از فلسفه و علم بالاست. لذا بی تردید یک فقیه کامل و جامع الشرائط مثل میرزای نائینی بر فلسفه تسلط اشرافی دارد. و همین فقیه در مسائل علم هم همین اشراف و تسلط را دارد. چون اصول خوانده اند و فقه دیده اند. لذا در تجربه علمی هم دیده اید یک فقیه اگر یک تفسیر بنویسد، یک تفسیری که می نویسد. یک فقیه اگر یک بحث علمی بنویسد، چه تحقیقی که نمی کند. سیدنا الاستاد کتاب البیان که نوشت، شروع کرد به تفسیر قرآن که مقدمه آن البیان است. که همان موقع خطیب با اطلا ـع و محققی به ما گفت که البیان در جامع الازهر مصر کتاب درسی است. چون فقیه نوشته است.

بعد از که فهمیدیم که محقق خراسانی مکرر اشاره می کند که شهاده الوجدان، این وجدان یک معنای عرفی هم دارد در حالی که وجدان همان دلیلی است که گفته شد از لحاظ علمی تجربه علمی و از لحاظ فلسفی از ضرورات است.

محقق نائینی می فرماید: شهادت وجدان بهترین دلیل است در ضمن اراده اجمالی، اراده تفصیلی به مقدمه است

محقق نائینی (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: شهادت وجدان، بهترین دلیل برای اثبات وجوب مقدمه است. به این معنا که مولی در صورتی که امر می کند به انجام یک عملی، در ذهن این مولی به نحو اراده اجمالی مقدمه اراده می شود. اراده خود عمل به طور تفصیل یک اراده اجمالی نسبت به مقدمه دارد که اگر ملتفت بشود، تصریح می کند. لذا در بعضی از موارد دیده می شود که تصریح هم می شود، می گویند «اذهب بالسوق اشتر باللحم»، بازار بروید و گوشت خرید کنید، واجب، خرید گوشت است و مقدمه، ذهاب به سوق است. معلوم است که موالی به خود مقدمه هم امر صادر می کنند.

امر غیری در حقیقت امر به مقدمه است

در این رابطه گفته می شود موید این حقیقت این است که در عرفیات و در شرعیات، اوامر غیریه وجود دارد که محقق خراسانی این مطلب را موید وجدان اعلام می کند، می فرماید: موید وجدان بلکه برهان این است که در عرفیات و شرعیات اوامر غیریه داریم. «اذا قمتم الی الصلوه فاغسلوا وجوهکم»، «فاغسلوا» امر غیری است که در حقیقت امر به مقدمه است. و در عرفیات هم می گوید: از مهمان استقبال کنید و از این مسیر بروید، این که می گوید بروید، مشی مقدمه است. امر غیری وجود دارد. این موید در حقیقت اعلام می کند که مدعایی که ما داریم، نه امکان دارد بلکه وقوع هم داشته است. این موید به عبارت دیگر نمونه از واقعیت وجوب مقدمه است. امر غیری در حقیقت جزء امر به مقدمه چیزی نیست. پس با بدون امر غیری کشف می کنیم که ملاک همان ملاک مقدمیت آن است. وقوع آن در خارج می بینیم، «ادل الدلیل علی اثبات الشئ وقوعه». این تحقق اوامر غیریه در خارج می شود دلیل بر وقوع این وجوب. در نتیجه دلیل اصلی برای ثبوت وجوب شرعی نسبت به مقدمه واجب، شهادت وجدان است.

۱- فوائد الاصول، محمد حسین نائینی، جلد ۱، صفحه ۲۸۴.

بررسی ادله وجوب مقدمه واجب ۹۲/۱۲/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بررسی ادله وجوب مقدمه واجب

اقوی الادله بر وجوب مقدمه واجب، شهادت وجدان است

محقق خراسانی با متابعت و هم رأیی با محقق قمی در قوانین الاصول و شیخ عاملی در معالم الاصول و شیخ انصاری در مطارح الانظار فرمودند که دلیل بر وجوب مقدمه شهادت وجدان است که دلیل محکم در این رابطه خواهد بود. در نتیجه براساس مبنای این اعاظم از قوانین و معالم و تقریرات تا کفایه الاصول و تا فوائد الاصول این شد که دلیل بر وجوب مقدمه، وجدان است.

کلام محقق نائینی

محقق نائینی این مطلب را به طور کامل تر بیان می کند، می فرماید: درباره وجوب مقدمه، اراده مولی تعلق می گیرد. واقع مطلب یک قضیه شرطیه است و آن این است که «لو اراد المولی ایجاد شئ، أراد مقدمته». منتها این اراده مولی در شرائطی تغییر می کند، در شرائط ابتدایی اراده اجمالیه است یعنی در حد ارتکاز است.

دو قسم اجمال

اجمال دو معنا دارد، اجمالی که در برابر تفصیل است و اجمالی که در برابر اظهار است. اجمالی که در برابر تفصیل است، در مرحله بیان است، بیان یک بار مجمل است که اگر لفظ دارای دو احتمال بود، مجمل است و اگر یک احتمال عقلایی بیشتر نداشت، مبین است. یک مرتبه اجمال و تفصیل در اصطلاح بلاغت است که اجمال عبارت است از بیان مختصر نیاز به توضیح که به عبارتی ایجاز هم گفته می شود. این اجمال در برابر تفصیل است که لفظ را اگر به طور کامل مفصل بیان بکنید، در نقطه مقابل اجمال قرار می گیرد. اما اجمالی که از صورت ذهنی است، این اجمال عبارت است از ارتکاز که در برابر اظهار یا در برابر تصورکامل. ارتکاز این است که در ذهن وجود آن قطعی است ولی مورد التفات قرار نمی گیرد. اگر مورد التفات قرار گرفت، در لوحه ذهن صورت روشن می شود. محقق نائینی می فرماید: اراده وجوب مقدمه عند المولی به شکل اراده اجمالی یعنی ارتکاز وجود دارد. و یک شرطیه وجود دارد و آن این که «لو أراد لأراد». بنابراین نتیجه این می شود که این ارتکاز است در صورت عدم التفات و اگر التفات به عمل بیاید، اظهار هم می شود. برو بازار خرید کن، خرید کن ذو المقدمه است و برو بازار هم اظهار می شود، چون مولی ملتفت شد به مقدمه و وقتی که التفات بکند، بیان هم می کند. نتیجه گرفتیم که براساس این برهان که شیخ انصاری اسد البراهین و محقق خراسانی اقوی شاهد عنوان می کند. و مشهور اصول و محققین اصول بر این هستند که این دلیل بر این مدعاست.

دلیل دوم را محقق خراسانی فرمود

و محقق خراسانی هم در ضمن اشاره کرد که آن در عرفیات و شرعیات می بینیم که اوامر غیریه صورت گرفته است.

بررسی استدلال

سید الاستاد می فرماید: این اوامر غیریه دارد و در ما نحن فیه ارشادیه است

سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: اما دلیل اول محقق خراسانی که عبارت باشد از تحقق اوامر غیریه و آن این که این اوامر غیریه که واقع شده است، متعلق به وجوب مقدمه است. پس وجوب مقدمه از سوی شرع واقع شده است. پس از که دیدیم واقع شده است، مناط آن را داریم که برای چی این امر آمده؟ به مناط مقدمیت. این مناط در موارد دیگر مقدماتی که امر درباره اش نیامده هم وجود دارد. می فرماید: این اوامر غیریه، به جایی نمی رسد. برای این که این اوامر غیریه ارشاد به شرطیت است. ما در این بحث هدف اصلی ما اثبات وجوب شرعی مولوی است، این گونه اوامر غیریه بحث آن را کرده ایم و ثابت است که اوامر ارشادیه است و ارشاد به سوی شرطیت. چرا ارشاد به سوی شرطیت است؟ برای این که امر نفسی خلاف واقع است و عنوان عمل مقدمه برای واجب است. تبعیت است، پس از که تبعیت بود، مفاد آن می شود ارشاد.

دو قسم ارشاد به حکم عقل و به حکم عقلاء

– در بحث ارشاد که می خوانید که حکم عقل قبلا وجود دارد، امر از سوی شرع که بیاید، اشاره به آن مطلوب می کند و در حقیقت انشاء، اخبار از یک حکم الزامی موجود است، گفتیم که در شرطیت به چه معناست؟ جوابش را گفتیم که ارشاد دو قسم است: ارشاد به سوی حکم عقل و ارشاد به سوی حکم عقلاء.- بعد از که گفتیم اوامر غیریه، ارشادیه است و ارشادی بودن آن هم با تصور و توضیح روشن می شود، این دلیل به جایی نرسید. اما دلیل دوم که با آن توضیحی که محقق نائینی دادند که با ما گفتیم یک شرطیه ای است که «لو أراد الواجب لأراد مقدمته».

سه قسم اراده، اراده فلسفی و فهم عرفی و در سطح الفاظ

سیدنا الاستاد می فرماید: اراده سه قسم است: اراده به معنای فلسفی که عبارت است از شوق موکد. شوق موکد پس از تحقق مقدمات که مقدمات آن تصور، تصدیق، عزم، جزم و شوق موکد محرک عضلات، این اراده به معنای فلسفی است. اگر منظور از اراده این باشد، این اراده فرق بین اراده تشریعیه و تکوینیه در تعلق آن به افعال ندارد. همان طور که اراده تکوینیه تعلق می گیرد به افعال خارجی، اراده تشریعیه یعنی شوق موکد هم تعلق می گیرد به افعال خارجی. در متعلق با اراده تشریعیه فرق ندارد که محقق نائینی فرمود فرق بین اراده تشریعیه و تکوینیه در این جهت وجود ندارد. اما این اراده از صفات نفسانیه است و ظرف تحقق آن ذهن است. و مطلبی را که اعلام می کنید حکم شرعی است یعنی وجوب، و وجوب اعتبار و حکم شرعی است ولی وظیفه اختیاری مکلف است. این اراده که گفتید عبارت است از وجوب، در حقیقت دیدیم که دو سنخ است: اراده می شود صفت نفسانی غیر اختیاری اما حکم می شود فعل اختیاری مکلف که وجوب باشد. چون وجوب فعل اختیاری است، نمی توانید بگویید که اراده در حقیقت اراده مولی آن تکلیف و آن حکم است، اراده با حکم فرق می کند. در یک جمله اراده، امر غیر اختیاری است و حکم هم فعل اختیاری است. در نتیجه اگر اراده به معنای فلسفی اش در نظر گرفته شود، این جا کارساز نیست. اما معنای دوم اراده: اراده در فهم عرف و یا در مقام عمل که از آن اراده به معنای اختیار است و در واقع عبارت است از اعمال قدرت برای انجام کار. که به عبارت دیگر این اراده، اراده تکوینیه است. آن اقدام عملی برای کار خارجی که انجام داده شود. اگر منظور از «لو أراد شیئا أراد مقدمته» این اراده باشد که محال خواهد بود که نسبت به فعل غیر تعلق بگیرد. وجوب، فعل مکلف و فعل غیر است، اراده مولی به عنوان اعمال قدرت به فعل غیر تعلق نمی گیرد و محال است چون یا خلف است یا جبر است. اگر گفتیم واقعیت ندارد، خلف می شود و اگر گفتیم واقعیت دارد، جبر می شود یعنی مکلف اختیار ندارد و فعل مکلف در قید اراده مولی است. و خلاف هم جعل تکلیف است، یعنی تکلیف در این صورت معنا ندارد که جعل بشود و نفی اختیار است. اما معنای سوم اراده می فرماید: اگر اراده در سطح بیان باشد.

سه مرحله اراده مرحله ذهن و عمل و الفاظ

– اراده اول در مرحله ذهن، اراده دوم در مرحله عمل و اراده سوم در مرحله الفاظ – اگر در سطح الفاظ باشد که بگوییم اراده این است که مطلبی به توسط لفظی ابراز شود که «اراده أی ابرزه»، اگر این مطلب را گفتیم، ملازمه ای بین ابراز شئ و جعل حکم به ذمه مکلف و جعل وجوب برای مقدمه آن وجود ندارد. اگر اراده به این معنا باشد، مولی می تواند وجوب را مستقیما برای مکلف جعل کند بدون این که نسبت به مقدمه اش هیچ حکمی صادر کند. چون مقدمه عقلا است. اصلا ملازمه ای وجود ندارد بین جعل وجوب و ابراز وجوب شئ و صدور حکم به وجوب برای مقدمه آن. در ضمن این مطلب می فرماید: مضافا بر این که ملازمه ای نیست، قد یقال که اگر مولی یک وجوبی درباره مقدمه اعلام بکند، این وجوب لغو می شود. چون وجوب عقلی یا الزام از سوی عقل این جا وجود دارد. کسی که شئ ای را الزاما باید انجام بدهد، به طور طبیعی مقدمه آن را باید انجام بدهد به حکم عقل.

سوال:

جواب: سوال شد که لغویت را این جا می توانیم پاسخ بدهیم و آن این است که اگر مولی نسبت به وجوب مقدمه بیانی صادر بکند، این بیان می شود ارشاد. ارشاد به شرطیت باشد که لغو نیست. اما جواب آن این است که ما می گوییم وجوب شرعی نه وجوب ارشادی. می گوییم وجوب شرعی مولوی اگر بیاید لغو است و ما وجوب ارشادی را دنبال نمی کنیم.

ص: ۴۸۷

نتیجه کلام سید الاستاد وجوب شرعی مولوی برای مقدمه نداریم

نتیجه بحث سید الاستاد این می شود که اولا دلیلی بر وجوب مقدمه نیست و این دلیلی که گفته شده است در حد یک حدس و گمانه زنی است. دلیلی بر وجوب شرعی مولوی مقدمه در اختیار نیست. وجدان مضافا بر این که شبهه مصادره دارد و مضافا بر این که وجدانیاتی که حجیت دارد در صورتی است که اختلاف نظری وجود نداشته باشد. وجدانیات مثل عرف است و اگر اختلاف بود، وجدان دیگر سالم نیست. مضافا بر شبهه مصادره و مضافا بر شبهه در اصل تحقق وجدان، اشکال اصلی این است که دلیلی بر اثبات وجوب شرعی در دست نیست. مضافا بر این که مانع وجود دارد که آن شبهه لغویت است. در نتیجه اعلام می شود که مقدمه واجب، وجوب شرعی مولوی ندارد. و اثبات وجوب از سوی شرع آن هم در شکل وجوب شرعی مولوی به هیچ تردید نیاز به بیان صریح دارد. اگر بیان صریحی از شرع صادر نشود، با حدس و گمان و با مقدمات عقلیه چیزی که ثابت می شود، وجوب عقلی است اما وجوب شرعی مولوی بیان صریح و واضح می خواهد. با ملازمه عقلی، وجوب عقلی ثابت می شود.

سوال: آیا در بدیهیات هم اختلاف بشود؟

جواب: وجوب قطعی است اما می توانید بگویید آن وجوب را پیامبر گفته است. وجوب عقلی آن مسلم است و شکی در آن نیست. اما اگر بگوییم وجوب شرعی مولوی که بر فرض که ثابت بشود، وجوب ارشادی است. وجوب که به حکم عقل است، اگر وجوب هم از سوی شرع بیاید در چنین موردی، می شود ارشادی چون حکم عقل قطعی است. ما در تحقق وجوب و آثار وجوب و تایید این وجوب را، شک نداریم بلکه مسلم هم است اما وجوب شرعی مولوی یک ویژگی خاصی دارد که دستور مستقیم از سوی شرع با دلالت مستقل و بدون این که شبهه ارشاد در آن باشد. بنابراین نتیجه گرفتیم که وجوب شرعی مولوی ثابت نیست. اما وجوب عقلی مقدمه به طور مسلم ثابت است و جای تردید ندارد.

ص: ۴۸۸

بررسی ادله وجوب مقدمه واجب ۹۲/۱۲/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بررسی ادله وجوب مقدمه واجب

بررسی استدلال ابوالحسین بصری درباره وجوب مقدمه

یکی از ادله معروف و مشهور که اصولیون متاخر ذکر می کنند، عبارت است از استدلالی که ابوالحسن بصری در کتاب المعتمد فی الاصول مطرح کرده است. این استدلال، استدلال معروفی است و یک استدلال نسبتا تحلیلی و تحقیقی است، می گوید: اگر وجوب مقدمه واجب را انکار بکنیم و بگوییم که مقدمه واجب، واجب نیست، ترک مقدمه جائز است. و پس از که ترک جایز بود، می فرماید: اگر تکلیف باقی بماند به فعلیت خودش، در این شرائط که تکلیف ما لا یطاق می شود و اگر تکلیف از فعلیت ساقط شود، موجب خلف می شود، واجب مطلق، واجب مشروط می شود. مطلق بود و فعلیت داشت و الان بگوییم که فعلیت ندارد، خلف است. بنابراین اگر قائل به وجوب مقدمه بشویم، این محذورات را ندارد، در نتیجه باید بگوییم که مقدمه واجب، واجب است.

دو اصلاحیه این استدلال

محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه برای تصحیح استدلال ابوالحسین بصری (غلط معروف ابوالحسن بصری است و در تقریرات و یا تعبیر صحیح ابوالحسین بصری است و مولف آن کتاب معروف اصولی المعتمد فی الاصول همین ابوالحسین بصری است) دو تا اصلاحیه لازم است: اصلاحیه اول که گفته می شود اگر مقدمه واجب، واجب نباشد «لجاز ترکها»، این «جاز» را باید معنا کنیم به این که منع شرعی از ترک مقدمه وجود ندارد، نه به معنای جواز و اباحه که اگر به معنای اباحه باشد، اولین دلیلی می خواهد که اباحه را اثبات کند و ثانیا مستلزم این نمی شود که به تکلیف ما لا یطاق یا به خلف کشیده شود. اصلاحیه دوم این است که گفته است و حینئذ باید حینئذ متعلق ظرف را مشخصا بگوییم که حینئذ یعنی در صورت ترک مقدمه نه حینئذ در صورت جواز ترک. با این دو اصلاحیه، استدلال ابوالحسین بصری معلوم می شود که اگر مقدمه واجب نباشد، ترک آن منع ندارد و پس از که ترک بشود، طلب ذوالمقدمه تکلیف به ما لایطاق است و اگر ذی المقدمه مورد طلب قرار نگیرد، موجب خلف می شود و واجب مطلق، واجب مشروط می شود.

ص: ۴۸۹

جوابیه محقق خراسانی

محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه درباره این استدلال، جوابی داده است که می فرماید: «لجاز ترکها» که معنایش اباحه نبود بلکه عدم منع شرعی از ترک مقدمه، این عدم منع شرعی مستلزم تکلیف ما لا یطاق نمی شود و مستلزم خلف نمی شود. برای این که می گوییم مقدمه از سوی شرع ترک آن منعی ندارد اما می بینیم که از سوی عقل مقدمه لزوما باید انجام بشود.

بنابراین مجرد عدم منع شرعی از ترک مقدمه منتهی به تکلیف ما لا یطاق نمی شود. اما می فرماید: پس از که مقدمه را ترک کرد و تکلیف برایش غیر مقدور شد یا ساقط شد، این در اثر عصیان مکلف است که قدرت داشته و عصیان کرده و عقاب هم دارد که از باب «الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار».

سید الاستاد همان جواب محقق خراسانی را با بیانی دیگر ارائه می کند

سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه همین جواب محقق خراسانی را طور دیگری بیان می کند که می فرماید: اگر قائل به وجوب مقدمه شدید، مستلزم یا موجب قدرت برای مکلف نیست. برای این که قدرت به ذی المقدمه که ما لا یطاق نباشد، بستگی دارد به قدرت واقعی مکلف نسبت به انجام مقدمه، هیچ امری و نهی نمی خواهد. مولی فعلی را از مکلف خواسته و آن فعل مقدماتی دارد و می بینیم در خارج که آن مقدمات از امور ممکنه است و همین مقدار کافی است که بگوییم فعل مقدور است و مکلف قدرت بر انجام فعل دارد. وجوب شرعی، قدرت خلق نمی کند تا بگویید عدم آن نفی قدرت می کند. بنابراین اگر وجوب شرعی نفی بشود به معنای عدم منع از ترک مقدمه، مستلزم نفی قدرت از مکلف نمی شود. و بعد می فرماید: مضافا بر این ما درباره مقدمه بحثی که می کنیم، می خواهیم وجوب شرعی را ثابت کنیم اما گفتیم که وجوب عقلی مقدمه مسلم است، پس از که وجوب عقلی مقدمه مسلم بود، در جهت انجام ذی المقدمه آن وجوب عقلی ایفای نقش می کند و اجازه ترک مقدمه داده نمی شود عقلا و زمینه برای تکلیف به ما لا یطاق وجود ندارد. بنابراین اگر کسی عصیان بکند، عصیان او موجب عقاب است و قدرت بر تکلیف داشته و شرائط فراهم بوده، عصیان یک عصیان عمدی است و عن اختیار است و مستوجب عقاب است. بنابراین این دلیل به نتیجه نرسید. تا الان به این نتیجه رسیدیم که دلیل اول که شهادت وجدان بود، از سوی اکثریت صاحب نظران تایید شد اما سیدنا الاستاد با قاطعیت آن را رد کردند و دلیل دوم که حسین بصری یک استدلال بین الفریقین بود، به نتیجه نرسید.

سوال: در بحث دیروز در بحث اراده، معنا کردید که شوق موکد، اراده از صفات وجود است و و وجود مراتب دارد. شوق از مبادی اراده است. اراده تشریعیه و اراده تکوینیه با هم فرق دارد.

جواب: اراده برای خدای متعال دو تا معنا دارد کلامی و فلسفی. اراده الله از نظر کلام در اصول کافی آمده است که «إرادته احداثه» است. و در فلسفه اراده الله علم اوست و اراده از مصادیق علم خداست نسبت به خدا. اراده تشریعیه خدای متعال می شود به تعبیر فلسفی علم به نظام اتم. لذا ما در بحث جبر که می خواهیم جواب جبر را در یک کلمه بدهیم، می گوییم اراده خدا به معنای علم که هست، علم مثل این که از بالای پشت بام می بینید که یک بچه ای سرازیری حرکت او شروع شده، او به شدت می رود تا داخل گودی بیافتد، شما علم دارید و علم شما احاطه دارد و قطعی است و تخلف نمی کند ولی جبر ایجاد نمی کند برای حرکت بچه، حرکت برای خود بچه است. اراده الله هم نسبت به افعال ما هم این است. جهاز جبار نیست، منتها او از باب این که احاطه و اشراف کامل دارد، لاـ یتغیر و لا یتبدل. اما در کلام: در کافی تصریح شده است که «انما إرادته احداثه»، اراده می شود از صفات فعلی خدا و از صفات ذاتی نشد. اراده در انسان به معنای شوق موکد است و از صفات نفسانیه است. این اراده آن مقدماتی دارد که تصور و تصدیق و عزم و جزم، شوق موکد محرک عضلات است. امام خمینی قدس الله نفسه الزکیه ایشان می فرماید: بعد از شوق موکد هم واسطه دیگری هم وجود دارد که آن بحث فلسفی است. در کفایه الاصول آمده که اراده انسان چهار تا مقدمه دارد: تصور، تصدیق به فائده و عزم و جزم، شوق موکد. سیدنا الاستاد می فرماید: اگر اراده به معنای شوق موکد صفت نفسانی باشد به افعال غیر تعلق می گیرد، مثل اراده تکوینیه است در تعلق. مثلا شما شوقی پیدا می کنید که این جا یک باغچه ای خیلی خوبی بشود، تعلق می گیرد که تعلق گرفتن آن به این معناست. و همان طوری که اراده تکوینیه تعلق می گیرد که بروید باغچه درست کنید. براساس شرحی که سیدنا الاستاد می فرماید اراده سه قسم است و ما گفتیم اراده تشریعیه و اراده تکوینیه و اراده در سطح الفاظ. لفظیه را سید گفت ابراز اعتبار نفسانی به وسیله نفس است که این اراده در سطح لفظ است. این اراده در سطح لفظ ملازمه ندارد که مولای عرفی و شرعی، شارع مقدس تکلیفی که از ما می خواهد اگر خودش نفرموده بود «فاغسلوا» ملازمه نداشت که «صلوا» باید مقدمه اش را هم انجام بدهیم. برای این که آن لزومی که مقدمه است به توسط عقل است، لازم نیست که قطعا شرطیه درست باشد که «لو أراد شیئا أراد مقدمته».

دو تفصیل درباره وجوب مقدمه

بعد از این، دو تفصیلی درباره وجوب مقدمه گفته شده است:

تفصیل اول مقدمات تسببیه و تولیدیه

تفصیل اول عبارت است از تفصیل بین مقدمات سببیه و تولیدیه. منظور از مقدمات سببیه این است که مقدمه سبب باشد و ذی المقدمه مسبب باشد. این تفصیل را سید مرتضی [1] علم الهدی قدس الله نفسه الزکیه بیان کرده است. خلاصه استدلال این است که در صورتی که مقدمه سبب باشد، پس از تحقق سبب، تحقق مسبب قطعی است. دیگر اختیاری نیست. مکلف نمی تواند از تحقق مسبب جلوگیری به عمل بیاورد. تحقق مسبب بعد از تحقق سبب چیزی شبیه تحقق معلول بعد از تحقق علت تامه است. پس از که مسبب امر غیر اختیاری بود، تکلیف و طلب از مسبب منصرف می شود بلکه تعلق می گیرد به سبب که امر اختیاری است. چون به امر غیر اختیاری تکلیف تعلق نمی گیرد. بنابراین وجوب از سوی شرع متوجه می شود به سبب شرعی. و اما مقدمه از قبیل تولیدیه باشد، مثل افعالی که انسان به اختیار خودش می خواهد انجام بدهد. سببیه مثل احراق و نار، احراق که سبب است به معنای وسیله آتش زدن، شعله آتش، اختیاری نیست اما بعد از آتش زدن و قهری الترتب است. اما در مقدمات تولیدیه اختیار برای مکلف محفوظ است. فعل اختیاری را انجام بدهید، مثلا می گوییددرس بخوانید، کتاب مطالعه کنید، شما می روید به طرف کتاب، تصمیم هم می گیرد و اقدام هم می کنید، در آن مراحلی که کتاب را بگیرید و مطالعه کنید، می توانید منصرف بشوید و اجباری نمی آورد. این تفصیلی بود که بین مقدمات تسببیه و مقدمات تولیدیه اعلام شده است.

۱- الذریعه الی اصول الشریعه، سید مرتضی، جلد ۱، صفحه ۸۳.

نقد محقق خراسانی تفصیل سید مرتضی را

محقق خراسانی بعد از شرح و بیان این تفصیل، می فرماید: این تفصیل قابل التزام نیست. اولا این بیان سید در حقیقت اعلام تفصیل نیست بلکه استدلال برای اثبات وجوب نفسی برای مقدمه ای است که سبب باشد. این می خواهد با این شیوه استدلال ثابت کند که آن تکلیفی که می آید، متوجه سبب می شود که مقدور است، در نتیجه سبب متعلق تکلیف نفسی است. یک وجوب نفسی برای مقدمه می خواهد ثابت کند. این اولا تفصیل نیست. و ثانیا در مقدور بودن و غیر مقدور بودن آن معیار داریم و آن عبارت از این است که هر عملی که مقدمه آن مقدور باشد، آن عمل مقدور است و الا حتی افعال تولیدیه هم که باشد، بعد از طی شدن مراحل مقدماتی و رسیدن به آن قدم نهایی، تحت عنوان الشئ ما لم یجب لم یوجد، همه افعال در مرحله اتمام مقدمات و سببیت حتی تولیدیه می شود دارای وجوب غیری. جوابی بود درست از این تفصیلی که داده شد.

تفصیل دوم از محقق نائینی بین شرط شرعی و شرط عقلی

اما تفصیل دیگری هم این جا وجود دارد، محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه به این تفصیل اشاره می کند و این تفصیل این است که فرق است بین شرط شرعی و شرط عقلی، یعنی مقدمه اگر شرط شرعی باشد، آن مقدمه واجب است. برای این که هر شرطی را که شرع اعلام می کند، عقل آن شرط را درک نکرده، عقل نسبت به آن شرط شرعی الزامی ندارد، پس از طرف عقل هیچ الزامی نیست و شرع که آن شرط را اعلام می کند، با دستور اعلام می کند، دستوری که به آن شرط از سوی شرع ثابت می شود یعنی وجوب، برای شرط شرعی از سوی شرع اعلام می شود. به عبارت دیگر شرط شرعی برخواسته از تعلق وجوب شرعی به آن است. اگر وجوب شرعی به آن تعلق نگیرد، شرط شرعی نیست. چون بنا این است که شرط عقلی نبوده و از سوی شرع، شرط تعیین شده. چون وجوب بر روی آن آمد که شده شرط. پس شرط شرعی همیشه ملازم است با وجوب شرعی. بنابراین هر کجا نسبت به شرط شرعی بحث کنیم، مقدمه را بگوییم از شرائط شرعیه است، وجوب شرعی دارد. چون وجوب شرعی مولد عنوان شرطیت برای مقدمه می شود. این توضیحی بود که محقق نائینی فرموده است.

ص: ۴۹۳

بررسی ادله وجوب مقدمه واجب ۹۲/۱۲/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: : بررسی ادله وجوب مقدمه واجب

بررسی تکمیلی درباره تفصیل بین شرط شرعی و شرط عقلی

گفته شد که خلاصه این تفصیل این است که شرط شرعی اگر مقدمه باشد، وجوب خواهد داشت. برای این که شرط بودن مقدمه از سوی شرع متوقف به دستور شرع است و آن دستور شرع که الزام آور باشد، شرط شرعی از وجوب شرعی منفک نمی شود. اما در شرط عقلی دستوری و حکمی از سوی شرع ندارد، لذا اگر مقدمه ی واجب، شرط عقلی باشد، دلیلی برای اثبات وجوب مقدمه وجود ندارد. به عبارت دیگر شرط شرعی که عنوان شرط شرعی به خود گرفته است، از سوی شرع دستور به آن صادر شده است. پس از که گفتیم وضو به عنوان مقدمه یا شرط برای صلاه اعلام شده، اگر دستور شرع نبود، ما شرطیت وضو را به دست نمی آوردیم. این شرطیت اش از سوی شرع مستلزم حکمی است از سوی شرع. با حکم شرع شرطیت آمده و آن حکم شرعی که بر شرطیت آمده عبارت است از وجوب.

جواب این تفصیل را محقق خراسانی می فرماید

محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه جوابی که نسبت به این تفصیل داده اند که با توضیحاتی از این قرار است: اولا شرط شرعی و شرط عقلی در عبادات نتیجتا فرق ندارد. برای این که همان معیاری که شرط عقلی دارد که انتفاء مشروط عند انتفاء شرط است،در شرط شرعی هم بعد از که شرطیت از سوی شرع تنظیم شد، همان معیار هم محقق می شود که انتفاء صلاه عند انتفاء وضو. بنابراین اصل تفکیکی که مطرح کردید، به جایی نرسید و در واقع این دو تا شرط با هم در آن معیار مقدمیت فرق نمی کند. شرط، شرعی باشد همان معیار را دارد و عقلی هم باشد همان معیار را دارد. و ثانیا این که می گویید شرط شرعی متوقف است به دستور شرعی، این بیان منتهی به دور می شود. به این صورت که تکلیف متوقف به شرط است چون هر حکمی متوقف به موضوع آن است. تکلیف که متوقف به شرط بود، حالا که شرط یا مقدمیت متوقف به تکلیف شد، می شود دور.

ص: ۴۹۴

سوال: ارتباط بین علت تامه و معلول ضروری است یعنی در مرحله ای که علت ضروری است، معلول باید ضروری باشد.

جواب: ما ارتباط و ربط وجودی را بحث نمی کنیم تا بگویید ارتباط بین علت و معلول قطعی و ضروری است. ما می خواهیم بگوییم بین مقدمه و ذی المقدمه از نظر حکم وحدت سنخی وجود دارد. ذی المقدمه که وجود دارد، مقدمه هم وجود داشته باشد. ما ایجاد آن را بحث نمی کنیم تا بگویید ایجاد معلول عند تحقق علت قطعی است. بعد از که استدلال دور شد، از محل بحث خارج می شود. بعد در ادامه محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه جواب سوال مقدری را می دهد، می فرماید: این که

انکار می کنید، یک مطلب دیگری را که نمی توانید انکار کنید و آن این است که شرطیت منتزع از تکلیف است. وجوبی به صلاه آمده و شرطی که برای صلاه است، چون صلاه را که واجب است باید انجام بدهید، شرطیت منتزع از تکلیف می شود. پس از که گفتید شرطیت منتزع از تکلیف است، از آن طرف هم تکلیف متوقف دارد به شرطیت که موضوع آن است و توقف حکم به موضوع که مسلم است، پس از راه انتزاعیت شرط از تکلیف هم دور پیش می آید.

سوال: دور در انتزاع به چه نحو است؟

جواب: شرطیت از تکلیف که انتزاع می شود یک امر مسلمی است. یک تکلیف که تعلق گرفت به یک عمل مثلا- «صل»، برای انجام آن شروطی دارد. اگر تکلیف نبود، شرطیتی نبود، چون تکلیف آمده، منشأ انتزاع شرط شده است. بنابراین انتزاع شرطیت از تکلیف یعنی توقف به تکلیف، منتها به شکل انتزاع. از آن طرف تکلیف هم که به شرط قطعا توقف دارد، چون تکلیف یعنی امر به وجوب غیری مثلا، آن وجوب غیری که قطعا توقف دارد به شرط که قبل از آن باشد، از باب توقف حکم به موضوع. بنابراین ظاهر قضیه این جا هم دور شد. اما جواب این دور را محقق خراسانی داده است که شرطیت منتزع از تکلیف نفسی است نه تکلیف غیری، بنابراین دور باطل شد. به این معنا که می فرماید: دور در این صورت با این خصوصیت محقق می شود که بگوییم شرطیت منتزع از تکلیف غیری و تکلیف غیری متوقف است به ذات مقدمه، پس این جا یک دوری پیش می آید بین تکلیف غیری و شرط. اما اگر گفتیم شرطیت منتزع است از تکلیف نفسی و تکلیف به صلاه و به ذی المقدمه تعلق دارد نه به مقدمه، پس دوری نیست. موضوع برای تکلیف نفسی، مقدمه نیست تا تکلیف نفسی هم به آن توقف پیدا کند و دور بشود. تکلیف نفسی متعلق به ذی المقدمه و خود واجب است. بنابراین توقف طرفینی صورت نگرفت. جواب خوبی بود از محقق خراسانی.

راه حل اصلی این دور

یک نکته: این دور، یک راه حل اصلی برایش ارائه می شود و آن این است که واقعیت مسئله از این قرار است که پس از یک توجه و تحقیق درباره انتزاع شرطیت از تکلیف و توقف تکلیف به شرطیت، راه حلی دارد و آن این است که تکلیف که متوقف است به شرط از باب توقف حکم به موضوع، در مقام ثبوت است و شرطیت که انتزاع می شود از تکلیف، در مقام اثبات است. در دور و تناقض و تضاد و هر گونه اصول فلسفی، وحدت مرتبه و مکان شرط است. دو مرتبه می شود، مرتبه ثبوت و مرتبه ا ثبات و دیگر دوری نیست.

سوال: این راه حل دور چه کسی ارائه کرده است؟

جواب: محقق خراسانی نمی فرماید، بلکه این را از مرحوم فیروزآبادی در کتاب عنایه الاصول که در بین فضلای نجف بهترین برای کفایه الاصول، شرح عنایه الاصول اعلام می شد. منتها شرحی است وسیع که هم کفایه الاصول را شرح داده و هم خودش از تلامذه محقق نائینی بود، اراء و تفاصیلی خودش دارد.

مقدمه مستحب و حرام و مکروه

مقدمه مستحب

محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: بحث مقدمه واجب به مقدمه مستحب هم جاری است با یک فرق که مطلوبیت در وجوب، الزامی است و مطلوبیت در مستحب، غیر الزامی است. همان اموری را گفتیم که از مقدمه وجودیه، ترشح، توقف، موصله، تمام این ها عینا در مقدمه مستحب جاری است.

ص: ۴۹۶

مقدمه حرام

اما مقـدمه حرام: درباره مقدمه حرام، محقق خراسانی در بدو ورود مقدمه حرام را از مقدمه واجب کاملا تفکیک می کند، آن هم با شرح و توضیحی که صاحب نظران داده اند. سر تفکیک این است که محقق خراسانی در ابتداء اعلام می کند که مقدمه حرام، حرام نیست. سـر این اعلام این است که در واجبـات، مطلوب شـرعی فعل است، چون مطلوب شـرعی، فعل است، انجام فعل نیاز به مقـدمات دارد که این یک امر طبیعی و تجربی است و یک امری نیست که نیاز به نص و اجماع و فتوا داشـته باشد. بعـد از که مطلوب شـرع، فعل بود، نیاز به مقدمات وجودیه دارد. و اما در حرام مطلوب شـرع، ترک است. ترک، فعل نیست و نیاز به مقدمه ندارد. مثلا نشسته اید در اتاق تان و مطالعه می کنید، ترکی که از شما خواسته شده است، بدون مقدمه امتثال می شود. مثلاـ ترک تصـرف در زمین غصبی، ترک تصـرف در مـال مردم، ترک شـرب خمر شـده است، این ترک ها که مطلوب شرع است، ترک نیاز به مقـدمه نـدارد. در ابتـداء محقق خراسانی یک فاصـله ای بین این دو مقـدمه اعلام می کنـد که مقـدمه واجب، نیـاز به بحث دارد که آیـا واجب است یا واجب نیست. اما مقـدمه حرام از محل بحث خارج است. بعـد می فرمایـد: بر فرض که افعالی را انجام دادید در جهت انجام سـرقت، تا در خانه ای که می خواستید از آن جا سـرقت کنید، رسیدید و همان جا که رسـیدید، می توانید ترک کنید. پس افعال مقدماتی هم ارتباط با فعل حرام ایجاد نمی کند. این ورودی بحث است، اما وارد بحث که می شود، می بینیم محرمات، افعال وجودیه هم هسـتند. این افعال وجودیه مثل سرقت، شرب خمر، قتل و احراق، این اعمال محرمات هسـتند و خودشان افعال وجودیه هستند و مقدمات می خواهد. بنابراین از آن دید ابتدایی انصراف به عمل می آیـد. که این را در کتاب متعرض نشـده و به تعبیر شـیخ صـدرا یک تعبیر مطوی است و یک مقـدمه مطویه است که ابتداء عنوان آن شد ولی بعد از که موارد، مورد دقت قرار گرفت، دیده شد که محرمات افعال وجودیه هستند و مقدمات هم دارد.

سوال:

جواب: سوال ایشان این است که ترک که در مرحله امتثال نهی متصور است یعنی اگر ما فقط محدوده خود منهی عنه و ماموربه را در نظر بگیریم، می بینیم که مطلوب شرع، ترک است. اما همین ترک یک عزم می خواهد و یک تصمیمی می خواهد که تصمیم به ترک بگیرد و اگر تصمیم به ترک نگیرد، ترک نمی شود. جواب آن این که نیاز به تصمیم ندارد. شما بخوابید و ترک شده است شرب خمر. شما مشغول مطالعه باشید، تصمیم به ترک سرقت نگیر و اصلا سرقت به ذهن شما خطور نمی کند. اما بعضی موارد آدم تصمیم برای ترک می گیرد. آن تصمیم گرفتن برای ترک است، ولی مقدمه نیست. اولا آن موارد بسیار نادری است و ثانیا آن مقدمه نیست و معدات و ملازمات و مقارنات است.

مقدمات حرام را محقق خراسانی به دو قسم تقسیم می کند

محقق خراسانی می فرماید: مقدمه حرام دو قسم است: ۱. مقدمه تسبیبیه، ۲. مقدمه مباشریه. (این عنوان ها ممکن است در کفایه الاصول ثبت نشده باشد ولی عناوینی است که اصولیون دیگر از قبیل محقق نائینی و سید الاستاد این عناوین را برجسته کرده اند) می فرماید: در مقدمات تسبیبیه آن جزء اخیر که نقش علت تامه را دارد، آن از لحاظ ترشح متصف به حرمت می شود. حرمت از ذی المقدمه به آن جزء اخیر ترشح می کند. مثلا حرمت، احراق مسلم است. اگر کسی برود چوب آماده کند و حفره ای برای آتش زدن آماده کند، این مقدمات متصف به حرام نمی شود. چون امکان ترک احراق وجود دارد. اما اگر احراق، جزء اخیر علت صورت گرفت که یک مسلمانی را شروع کرد به آتش زدن، این جزء اخیر که نقش علت تامه را ایفاء می کند، متصف به حرمت خواهد بود و حرمت از ذی المقدمه ترشح می کند. اما اگر افعال محرمه از افعال مباشریه بود. فرق بین تسبیبیه و مباشریه این است که تسبیبیه اسباب خارجی می خواهد و مباشریه عبارت است از فعل خود شخص و مولود فعل انسان باشد. مثل شراب و قمار و سرقت و غیره که افعال مباشریه است، انسان هر مقدار مقدماتش را که انجام بدهد تا نزدیک شراب خوردن برسد، و تمام مقدمات را انجام داده، بطری شراب را خریده و در آن را باز کرده و نزدیک دهانش هم آورده، باز هم اختیار دارد و اراده است. در افعال مباشریه نقش علت و معلول نیست و اجبار و حتمیت در تحقق مسبب و معلول متصور نیست. پس از که اراده در بین مقدمه و ذی المقدمه بود، اراده می شود شرط صحت تکلیف. کاری که انجام بدهد، حرام است اما مقدمه حرام نیست اما هنوز هم اراده داشته است.

ص: ۴۹۸

ان قلت

یک ان قلت را مطرح می کند و جواب آن، می گوید تمامی افعال در موقع انجام شان یک جزء اخیر از علت دارد. «الشیئ ما لم یجب لم یوجد»، آن جزء اخیر دارد که آن وصل می شود به ذو المقدمه.

جواب آن

جواب می دهد که در افعال مباشریه چیزی که آن جزء اخیر مقدمات است و وصل به عمل می شود، اراده است. اراده متعلق حکم قرار نمی گیرد. برای این که اراده فعل اختیاری نیست. اراده اگر به اراده دیگر تعلق داشته باشد و آن هم برگردد به آن می شود دور و اگر برنگردد می شود تسلسل، پس چون دور و تسلسل محال است، اراده، اراده دیگری ندارد و چیزی که وابسته به اراده دیگر نباشد، می شود غیر اختیاری.

کلام امام خمینی و مرحوم فیروزآبادی

سیدنا الامام الخمینی قدس الله نفسه الزکیه و همین طور سید فیروزآبادی می فرماید: علی التحقیق اراده هم در جهت انجام عمل یک واسطه دیگری هم دارد و آن واسطه دیگر آن عمل نهایی است. که حداقل آن حرکات عضلات است. آن حرکات عضلات می شود جزء اخیر از علت و همان مطلبی که درباره افعال تسبیبیه گفتیم، در این جا جاری خواهد بود.

نتیجه این بحث

بنابراین از بحث مقدمه حرام نتیجه ای که به دست می آید این است که در حقیقت بحث مقدمه واجب و مقدمه حرام مثل هم می شود. در مقدمه واجب ما می گفتیم آن مقدمه ای که واجب به آن مترتب بشود و آن مقدمه ای که واجب به آن متوقف باشد و کل مقدمات را ما نمی گفتیم. بنابراین با تحلیلی که در نهایت امر حتی رأی محقق خراسانی را که ما رعایت بکنیم، فرق آن چنانی در بین این دو بحث وجود ندارد الا ـ این که بدو ورود گفتیم که مطلوب شرع این جا ترک است و آن جا مطلوب شرع، فعل است. آن خارجا مقدمات می خواهد و این مقدمات نمی خواهد اما وقتی وارد بحث شدیم، دیدیم که افعال محرمات است و افعال محرمات مثل افعال واجبات است.

رأی محقق نائینی نسبت به مقدمه حرام ۹۲/۱۲/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: رأی محقق نائینی نسبت به مقدمه حرام

بررسی رأی محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه نسبت به مقدمه حرام

مقدمه حرام سه قسم است

خلاصه فرمایش محقق نائینی (۱) و آن چه از بیانات ایشان استفاده می شود، این است که مقدمه حرام به سه قسم است: ۱. مقدمه ای که در حد موصله برسد و یا به عبارت دیگر واسطه بین ذی المقدمه و مقدمه نباشد و در حد علت تامه بشود. در این صورت می فرماید: حکم به حرمت نسبت به مقدمه، قطعی است. اما ذی المقدمه حرمت نفسی ندارد، حرمت نفسی تعلق می گیرد به مقدمه. برای این که گفته شد که اگر عمل مقدور نباشد، مصب حکم شرعی واقع نمی شود و ذی المقدمه بعد از که مقدمه در حد علت تامه برسد، قهری الترتب است بدون اراده و می شود فعل غیر اختیاری. فعل غیر اختیاری، مصب حکم شرعی قرار نمی گیرد. بنابراین حرمتی که در این جا وجود دارد، متعلق است به مقدمه و مقدمه می شود محرم به حرمت شرعی نفسی. و خطاب شرعی مستقیما به مقدمه تعلق می گیرد، چون واجب و ذوالمقدمه، مقدور نیست و متعلق حکم واقع نمی شود. ۲. مقدمه ای که بین مقدمه و ذوالمقدمه فاصله ای به نام وضعیت اراده و اختیار وجود دارد. یک حالت اراده و اختیاری برای مکلف است پس از اقدام به مقدمه. این مقدمه، علت تامه نیست اما در عین حالی که علت تامه نیست، مکلف قصد توصل دارد و می خواهد به وسیله این مقدمه برسد به حرام. مثل این که کسی قصد می کند برود مجلس قمار یا مجلس مشروب، تا به قرب مجلس می رسد، تمام مقدمات انجام شده، در همان حال که می تواند اگر اراده کند، وارد آن مجلس حرام بشود، منصرف شد، در این صورت مقدمه حرام است منتها این حرمت مردد است بین حرمت نفسی و غیری. حرمت نفسی به همان اعتباری که در قسم اول گفتیم که ممکن است از سوی شرع آن حرمتی که به خود عمل محرم آمده است، به این مقدمه هم سرایت کند و برسد. و ممکن است بگوییم این حرمت نفسی است از باب تجری. بنابراین محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه حالت تردید اعلام می کند که این حرمت وجود دارد ولی این حرمت غیری است از باب سرایت یا نفسی است از باب تجری. ۳. مقدمه حرامی است که علت تامه نیست، مثل ضرب و صدمه که ضرب مومن با آلت ضرب که ضرب می شود علت تامه برای آسیب رساندن. و قصد توصل هم نیست مثل رفتن به سوی محل قمار، ولی مقدمه حرام است. کسی می خواهد مجلسی را می داند که غیبت می شود، (مجلس غیبت مجلسی است که گناه و حرمت برای جو جلسه ظلمت ایجاد می کند. در عین حال که یک حرمت شرعی است، یک منقصت در روح آدم هم ایجاد می کند. آن هایی که پاک هستند و از مقدسین هستند، از جو جلسه ای که غیبت می شود، تنفر دارند. مرحوم سید بحرالعلوم را می گویند که در زمانی که در سنین یازده سالگی بود، وقتی که از یک اتاقی بیرون آمد، دیدند که سید به شدت گریه می کند، سوال شد که چرا گریه می کنی، گفت در این اتاقی که بودم، داشتند غیبت می کردند. آن است که تشرف به محضر آقا جزء فقهایی است که تشرف قطعی و مکرر دارد.) کسی قصد می کند به طرف مجلسی برود که آن مجلس غیبت در آن است و قصد توصل هم ندارد، اما در آن مجلس نمی رسد و مقدمه انجام شد، این مقدمه که نه علت تامه است و نه قصد توصل است، می فرماید: حکم به حرمت

درباره این مقدمه زمینه ندارد. چون نه علت تامه است و نه قصد توصل دارد. ملاک حرمت در این گونه مقدمه، وجود ندارد.

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۱، صفحه ۲۴۶.

نقد رأی محقق نائینی

سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: فرمایشاتی که محقق نائینی دارد، لا یمکن المساعده علیه بوجه. اما قسم اول که علت تامه و حرمت نفسی بود، می فرماید: مانع تعلق حرمت به ذی المقدمه را غیر مقدور بودن آن اعلام کردید، در حالی که بدون هیچ اشکالی اگر یک عملی که از سوی شرع خواسته شود و مقدمه آن مقدور باشد، به آن عمل شرعا، عرفا، عقلا مقدور گفته می شود. این مطلب را در کتاب فوائد الاصول اعلام فرموده اید که مقدوریت عمل به واسطه مقدوریت مقدمه آن است. و الا ـ اکثریت افعال خارجی در مرحله آخر از اختیار بیرون می رود و ضروری می شود، همان مقدور بودن مقدمه، رمز مقدوریت عمل است. بنابراین مانعی نیست. در صورتی که مانعی نباشد، حرمت برای ذی المقدمه که قطعا محقق است. اما اگر بگوییم ذی المقدمه، حرمت نفسی ندارد، خلاف ضرورت هم است. چون از حرمت قطعیه سلب حکم کرده اید، پس مقدمه حرام از محل بحث بیرون می رود که ذو المقدمه حرمت ندارد و فاقد شیئ معطی شیئ نمی شود. سیدنا الاستاد می فرماید: اما اگر ملازمه را قائل شدیم، از باب ملازمه می شود بگوییم حرمت غیری برای مقدمه، امکان تحقق دارد. چون ملازمه اقتضاء می کند که وجوب شیئ مستلزم وجوب مقدمه آن است و حرمت شیئ مستلزم حرمت مقدمه آن شیئ است. با یک فرق که امتثال در وجوب انجام مقدمه است و امتثال در نهی، ترک مقدمه است. اما قسم دوم که مقدمه علت تامه نبود ولی با قصد توصل صورت می گرفت، می فرماید: در این صورت اگر حرمتی وجود داشته باشد، عبارت است از حرمت نفسیه و حرمت غیریه نیست. چون قصد توصل، موضوع حکم نیست. مقدمیت و انجام و رابطه بین مقدمه و ذوالمقدمه در عمل صورت نگرفته و فقط قصد توصل نبوده و علت تامه ای هم نبود. عنوان مقدمیت کامل نشده، و از جهت علیت تامه که حرمت نمی آید. بنابراین حرمت نفسی که متعلق به خود فعل حرام بود، هم این جا زمینه ندارد. بنابراین اگر قائل به حرمت تجری باشیم، این قسم دوم از مقدمه حکم آن حرمت نفسی خواهد بود. چون تجری صورت گرفته است و قصد توصل به حرام، تجری است. اما قسم سوم که مقدمه ای نه علت تامه است و نه قصد توصل به آن تعلق گرفته است، که محقق نائینی هم فرمود که این قسم سوم زمینه برای حکم ندارد. سیدنا هم می فرماید: این قسم سوم همان است که شیخنا الاستاد فرمودند.

اما احکام مقدمه مکروه

اما مقدمه مکروه: همان مطلبی که در مقدمه مستحب گفتیم که آن چه که مقدمه واجب دارد، مقدمه مستحب دارد با اختلاف یک وصف که الزام و غیر الزام. همان حالت را مقدمه مکروه دارد که منع الزامی و منع غیر الزامی. بحث مقدمه واجب کامل شد.

جمع بندی

در جمع بندی و خلاصه کل بحث مقدمه واجب: گفته بودیم که یک اصولی در عین حالی که رأی خودش را بداند، در اصول رأی محقق خراسانی را هم حفظ کند. چون در تاریخ اصول ثبت شده و باید بدانیم و برای ما مفید است و بعد نظرات مشهور متاخرین و معاصرین را هم بدانیم و نظر شیخ انصاری را هم بدانیم. درباره وجوب مقدمه رأی شیخ انصاری این شد که مقدمه ای که قصد توصل در آن باشد، واجب است. و محقق خراسانی فرمودند: مقدمه ای که ذی المقدمه به آن توقف داشته باشد، واجب است و وجوب آن وجوب شرعی ترشحی است. اما محقق نائینی و سیدنا الاستاد با همه تحقیقات و شرحی که دادند، آخرین نتیجه ای که اعلام شد که گفتیم تحقیق هم همین است که مقدمه وجوب شرعی ندارد و همان وجوب عقلی قطعی مقدمه برای ما کافی است. بلکه سید اضافه فرمودند که اگر وجوب شرعی بیاید، اثری ندارد. اگر اثری نداشت، موجب لغویت می شود. این ما حصل بحث مقدمه واجب بود.

مسئله ضد

در اصول یکی از بحث های مهم عبارت است از مسئله ضد، محقق خراسانی عنوان می کند «هل الامر بشیئ یقتضی النهی عن الضد ام لا؟» عنوان بحث، یک عنوان سوالی است. این مسئله را دقیق و مشروح صاحب نظران بحث کرده اند.

۴ نکته تحقیقی

براساس تنسیق بهتر، اول عنوان مسئله را اجمالا معنا کنیم و بعد مفردات را شرح بدهیم و بعد اقوال بیان بشود و بعد ادله آن.

اما شرح عنوان

«الامر بشئ هل یقتضی النهی عن الضد أو لا؟» می فرماید: اگر امر به عملی صادر بشود و بگوید «تعاونوا علی البر» یا «ساعد المسلم المضطر»، اگر امر آمد که یک مسلمان مضطر را کمک کنید، آیا این امر مضافا بر مدلول خودش که همان مساعدت مسلمان مضطر است، آیا اقتضاء دارد نهی از ضد خودش را؟ این مساعدت مسلمان ضدی دارد که یک عمل دیگری انجام بدهد مثلا مسافرت کند، آیا این امر نسبت به این مدلول، اقتضاء می کند نهی از ضد آن را یا اقتضاء نمی کند؟ آثار و نتایج شرعی دارد. اگر چنان چه قائل شدیم که اقتضاء می کند نهی از ضد را، ممکن است در آن وقتی که امر بیاید، ضد بشود حرام و ما نمی توانیم کار دیگری را انجام بدهیم و اگر آن حرام که ضد است، عبادت باشد مثلا بگوید کمک کن به مسلمان و شما کمک نمی کنی و می روید یک عمل واجب دیگری را انجام می دهید و حج می روید یا مشغول به اطاعت امر پدر و مادر می شوید، این ها که عبادات شرعی هستند، اگر نهی به آن تعلق بگیرد، مورد بحث قرار می گیرد که آیا این عبادت صحیح است یا فاسد. پس مسئله، بحث مهمی است و آثار و نتایج شرعی و فقهی هم دارد، مضافا بر آثار دیگر که عبارت است از ثواب و عقاب و فضیلت وغیره.

بررسی مفردات مسئله ضد

مفرداتی که در مسئله ضد آمده است، عبارتند از: ۱. امر، ۲. اقتضاء، ۳. ضد.

منظور از امر، مطلق دلیل شرعی است

کلمه اول که گفته شده است «هل الامر»، باید دقت کرد که منظور از امر که این جا آمده است، تعبیر اغلبی است. کلمه امر در مسئله ضد، موضوعیت ندارد و از باب ذکر اغلبی است. و الا اجماع به یک حکم یا حکم عقلی قطعی به یک حکم یا حکم عقلایی قطعی مثل سیره عقلاء به یک حکم، هل یقتضی النهی عن الضد. بنابراین کلمه امر موضوعیت نداشت و اگر موضوعیت داشت، می شد مباحث لفظیه. بنابراین این از باب مثال است و به مناسبت بحث امر و نهی و اهمیت و تحقق به طور معمول از طریق امر است. از طریق اجماع و سیره موارد غیر مهم و موار غیر نادری است. پس منظور از امر، مطلق دلیل شرعی است. و منظور از حکم، تنها وجوب نیست بلکه هر حکم الزامی، وجوب باشد یا حرمت که تعبیر کامل همان است که «هل الدلیل الشرعی علی الحکم بالنسبه الی شئ یقتضی النهی عن ضده أو لا؟» کلمه اول شرح آن معلوم شد.

مسئله ضد ۹۲/۱۲/۱۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: مسئله ضد

بررسی مفردات مسئله ضد

در این رابطه اولین مفرد که کلمه امر بود، شرح داده شد.

کلمه اقتضاء به معنای دلالت است

دومین مفرد از مفردات این مسئله عبارت است از کلمه اقتضاء که می فرماید: امر به شئ اقتضاء می کند نهی از ضد را یا اقتضاء نمی کند. آن چه صاحبنظران فرموده اند و تحقیق هم همین است که براساس تناسب حکم و موضوع که منظور از اقتضاء معنای سببیت نیست که به معنای مقتضی باشد. یعنی معنایی نیست که در سلسله علل قرار بگیرد و از باب مقتضی باشد که می شود وجود مقتضی و عدم مانع و تحقق شرط تا مجموعه بشود اجزاء علت تامه. بلکه منظور از اقتضاء، دلالت است. «یقتضی» یعنی «یدل»، که در بحث هم این را نشان می دهد که صاحبنظران اقتضاء را به دلالات ثلاث ترجمه می کنند. بنابراین منظور از اقتضاء همان دلالت است که امر به شئ که دلالت بر مدلول خودش دارد، مضافا بر آن یک دلالت دیگر بر نهی از ضد هم دارد یا ندارد؟ این منظور از کلمه اقتضاء است.

ص: ۵۰۴

کلمه ضد معنای لغوی و فلسفی و اصولی دارد

اما کلمه ضد: ضد معنای لغوی و فلسفی و اصولی دارد. معنای لغوی ضد این است که «ضد الشیٔ خلافه» یا «ضد الشیٔ مثله»، چنانچه در المصباح المنیر آمده است. و اما در فلسفه منظور از ضد تقابل خاصی است، غیریت دو معناست که مضافا بر غیریت وصفیت وجودی هم است. که حاجی در اشعار خودش آورده است که «قد کان فی غیریه تقابل/ عرفه الاصحاب الافاضل»، این غیریت را که تعریف کردند اصحاب فلسفه، غیریت اگر مثبت و منفی باشد می شود تناقض و اگر غیریت عدم و ملکه باشد می شود تقابل خاص با داشتن قابلیت و اگر غیریت متضایفین باشد هر یکی به دیگری وابسته باشد می شود تضایف و اگر غیریت هر دو وجودی باشد و قابل جمع نباشد می شود تضاد که در تعریف آن هم آمده «الضدان لا یجتمعان و یرتفعان».

منظور از ضد معنای اصولی که معانده است

منظور از ضد در مسئله، این معنای فلسفی هم نیست بلکه منظور از ضد در این مسئله معنای اصولی آن است که عبارت است از معانده. به تعبیر محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه مضاده یعنی معانده، دو مفهوم که با هم عناد و اختلاف داشته باشند، می شود ضدین، چه این که آن دو طرف متخاصم وجودی باشد یا یکی وجود و دیگری عدمی باشد. بنابراین تعریف تضاد در اصول شامل تضاد و تناقض به معنای فلسفی می شود. لذا در بحث ما هم می گوییم امر به شیٔ و نهی از ضد که ضد ترک آن است، شیٔ و ترک آن می شود تناقض. پس ضد در اصطلاح اصول به تناقض در اصطلاح فلسفه به کار می رود، این منظور از کلمه ضد.

ص: ۵۰۵

سوال: اگر این تعریف اصولی ضد باشد، اشکال دارد

جواب: هیچ یکی از تعاریف را در اصول به حد و رسم اعلام نمی کنیم و تعریف را می گوییم در حدی باشد که ماهیت را شناسایی کند. منظور از تعریف چیست و تعریف فلسفی چه چیز است؟ تعریف حقیقی و تعریف فلسفی تعریف به جنس و فصل حقیقی است که در حقیقت ماهیت به وسیله اجزاء تحلیلیه آن معرفی بشود و یک حقیقت کالبدشکافی بشود. انسان، کالبدشکافی مفهومی آن انسان حیوان ناطق است. اما در اصول مخصوصا مکتب اصولی محقق خراسانی این می شود که در واقع یک تعریف کامل با جنس و فصل نداریم. این هایی که جنس و فصل هم می گویید جنس و فصل های مشهوری است نه جنس و فصل های واقعی. و بعد تعریف می خواهد این هدف را به دست بیاورد که ماهیت مورد نظر را شناسایی کند. در حدی که از هاله ابهام بیرون بیاید. در جهت این هدف، برای ما تعریف به هر شکلی که باشد و به اصطلاح منطق و فلسفه به رسم باشد یا به حد باشد یا شرح الاسم باشد، فرق نمی کند، ماهیت از ابهام خارج بشود. بنابراین ما هم با سبک اصولی مان که هدف تعریف را در نظر می گیریم و ضد را تعریف می کنیم که المعانده بین الشیئین.

نوعیت مسئله آیا فقهی یا اصولی است

در این رابطه باید توجه کرد که مسئله ضد، مسئله فقهی است یا مسئله اصولی؟ و مسئله اصولی که باشد مسئله اصولیه لفظیه است یا مسئله اصولیه عقلیه است؟ در این رابطه محققین و صاحبنظران از جمله سیدنا الاستاد قدس اسرارهم می فرماید: این مسئله آیا مسئله فقهیه است که بگوییم «فعل هذا الضد حرام» یا این که مسئله اصولیه است. اما مسئله فقهیه که به طور واضح فقهیه با این عنوان تطبیق نمی کند. چون ما مستقیما درباره حرمت آن عمل به شکل مشخص و جزئی بحث نمی کنیم که بگوییم «الضد حرام» بلکه ما در دلالت امر بر نهی از ضد بحث می کنیم. بنابراین اصل مسئله فقهی نیست. بعد از که اصولی شد، می بینیم مسئله این است که آیا امر به شئ دلالت بر نهی از ضد خودش به طور کلی دارد یا ندارد؟ که این مسئله، کلی و قانون و مستند قرار می گیرد. پس از که بحث قانون باشد و مستند حکم باشد و وسیله استنباط حکم بشود، می شود اصولیه. که فرق جوهری بین مسئله فقهیه و اصولیه آن است که در مسئله فقهیه تطبیق است و در مسئله اصولیه توسیط. یعنی مسئله از اصول و قانون واسطه در استنباط است.

آیا لفظیه است یا عقلیه؟

بنابراین مسئله که اصولی شد، آیا این مسئله اصولیه لفظیه است یا عقلیه؟ اگر گفتیم دلالت لفظ بالوضع این حد و این مقدار است یعنی لفظ امر دلالت می کند بر نهی از ضد که می شود بحث لفظیه. اما علی التحقیق بحث کردیم که مدلول امر فقط طلب طبیعت است و مضافا بر آن دلالت لفظی وجود ندارد حتی گفتیم دلالت امر بر وجوب عقلی است و وضعی نیست از باب فائده عبودیت و مولویت.

تحقیق این است که مسئله اصولیه عقلیه است

اما تحقیق این است که صاحبنظران آورده اند که مسئله ضد، در حقیقت عبارت است از مسئله اصولیه عقلیه. برای این که شیخ انصاری تصریح می کند و سیدنا الاستاد هم تصریح می کند که حاکم در این مسئله، عقل است. پس از که حاکم عقل باشد، مسئله می شود مسئله اصولیه عقلیه. آیا امری که به شیئ ای آمده است از نظر عقل این امر و اطاعت این امر و امتثال این امر، اقتضاء دارد نهی از ضد را یا اقتضاء ندارد؟ این جا حکم عقل است و مسئله می شود مسئله اصولیه عقلیه.

بررسی اقوال در مسئله

درباره دلالت بر نهی از ضد، اقوال زیادی از سوی صاحبنظران اعلام شده است که کامل ترین جمع آوری و بررسی نسبت به اقوال در مطارح الانظار تقریرات شیخ انصاری (1) قدس الله نفسه الزکیه باشد. می فرماید: اقوال درباره این اقتضاء متعدد است که به شکل کلی و با توجه به نوع دلالت پنج قول در این رابطه اعلام می شود: ۱. قول به عدم دلالت، که گفته می شود امر به شئ دلالت نهی از ضد ندارد. ۲. قول به دلالت امر بر نهی از ضد به نحو عینیت، که عینیت چیزی شبیه مطابقت است. ۳. قول به دلالت امر بر نهی از ضد به نحو تضمن که با دلالت تضمنی دلالت کند بر نهی از ضد. ۴. دلالت امر بر نهی از ضد به نحو دلالت التزامیه لفظیه. ۵. دلالت امر بر نهی از ضد به شکل دلالت التزامیه عقلیه.

۱- مطارح الانظار، شیخ انصاری، صفحه ۱۱۷ تا ۱۲۱.

اما ادله قول اول

شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه پس از که این اقوال را ذکر می کند، ادله اقوال را هم تعرض می کند، اما دلیل قول اول: این قول را عضدی آورده است، می گوید امر به شئ دلالت بر نهی از ضد اصلا ندارد. برای این که اگر دلالتی بود، ملازمه ای بین این دو تا مدلول (ملازمه بین طلب فعل و ترک ضد) وجود داشت. و ملازمه خودش را وقتی نشان می داد که آمر که امر بکند و مدلول را بخواهد، آن ترک ضد را هم بطلبد، این معنای ملازمه است. در ملازمه همیشه هر دو متلازمین مورد نظر است. ما با فحص مان می بینیم که آمری و مولای عرفی چیزی را که از عبد خودش می طلبد، همان عمل مورد امر را می طلبد و از ترک ضد آن کاملا غافل است و اصلا به ذهن او خطور نمی کند که ضد را ترک کن. پس از که غفلت وجود داشت و مورد نظر قرار نداشت، معلوم است که اصلا دلالـتی نیست. آن چه است امر و مدلول امر است و مضافا بر آن چیزی دیگری وجود ندارد.

دو قسم التفات و جواب شیخ انصاری

شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه این رأی را جواب داده است، جوابی که ایشان می دهد این است که عمده ترین اشکال تان این است که می گویید مولی در مقام امر از طلب ترک ضد غافل است، این حرف اساس ندارد. برای این که التفات دو قسم است: التفات تفصیلی و التفات اجمالی. و برای کنار گذاشتن غفلت، التفات اجمالی هم کافی است. در این رابطه به وجدان مراجعه کنیم، مولی که امر می کند التفات اجمالی این است که «لو التفت لنهی عنه»، بنابراین غفلتی که باعث این بشود که از دلالت مانع بشود، نیست. که جواب شیخ انصاری، جواب بسیار خوبی بود.

ص: ۵۰۸

جواب صاحب معالم

مضافا بر این بیانی که صاحب معالم دارد، رد بر این مقوله است. شیخ زین الدین عاملی می فرماید: اصل اقتضاء مورد اختلاف نیست. اما بحث در کیفیت اقتضاء است. اصل اقتضاء یکی از مسلمات است. بنابراین تحقق اقتضاء مورد اجماع است و اگر اشکال کردید که اجماع در مسائل اصولی و تحقیقاتی راه ندارد، می گوییم موید قطعا است و اگر قبول نکردید، می گوییم امر مسلم است و بعد آن تحت عنوان تسالم قرار می گیرد. بعضی ها اشکال کرده اند که تسالم آن واقعیت ندارد. جوابش این است که اقتضاء در حد اقل اش در این مسئله یک امر وجدانی است. چون امر به شئ نسبت به ترک ضد در ارتباط وجودی است. یعنی اگر ماموربه ایجاد شود، طبیعتا ضد آن باید ترک گردد. ارتباط در ایجاد و تحقق دارد. این ارتباط واقعی که از سوی امر به شئ وجود دارد، چگونه ارتباطی است؟ ارتباط عینیت است یا تضمن است یا التزام. بنابراین اگر کسی اشکال کند به این مطلبی که صاحب معالم فرموده است، حقیقتا مکابره و انکار وجدانیات است. اصل اقتضاء یک امر وجدانی است و انجام عمل براساس امر یک اقتضائی نسبت به ترک آن دارد. حالا آن اقتضاء در حد برجسته است تا مطابقت و تضمن بشود یا در حد ضعیف و ضمنی است تا التزام باشد. اما اصل اقتضاء در آن شکی نیست. در نتیجه آن چه را صاحب معالم قدس الله نفسه الزکیه فرموده اند در این رابطه درست و مطابق واقع و یک امر تحقیقی است که اصل اقتضاء مسلم است اما بحث در کیفیت آن است. اما قول دوم: دلالت امر به شئ بر نهی از ضد به نحو عینیت. این قول را صاحب فصول (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: امر به شئ دلالت دارد بر نهی از ضد، بلکه امر به شئ در حقیقت نهی از ضد است و این به وجدان مراجعه کنید، یک امر وجدانی است. امر به شئ به عبارت دیگر نهی از ضد آن است. ترجمه کنید بیان ایجابی را به بیان سلبی که طلب الفعل برگردد و سلبی بشود ترک ضد آن می شود و این عین آن است و فقط شکل ایجابی و سلبی شده است. با ایجابی و سلبی شدن بیان، مدلول دو تا نخواهد بود و یک مدلول است که طلب الشئ ایجابی آن است و ترک الضد سلبی آن است.

۱- الفصول الغرویه، محمد حسین اصفهانی، جلد ۱، صفحه ۹۲.

اقوال در مسئله ضد ۹۲/۱۲/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اقوال در مسئله ضد

بررسی اقوال مسئله ضد

گفته شد که درباره دلالت امر به شئ بر نهی از ضد آن اقوالی وجود دارد: قول اول عدم دلالت بود که گفتیم عضدی می گوید و جوابش را هم دادیم. و اما پس از که گفتیم امر به شئ اقتضاء نهی از ضد را دارد، در این صورت، چهار قول وجود دارد.

دو قسم ضد

بعد از اقتضاء باید توجه کرد که ضد به دو قسم است: ۱. ضد عام، ۲. ضد خاص. منظور از ضد عام، مطلق ترک ماموربه است. امر به شئ که ماموربه آن همان شئ متعلق امر است، ضد عام ترک آن است، چه آن ترک به توسط عمل دیگر باشد یا در حالت سکون و امتناع باشد و مطلق ترک است. بحث درباره ضد عام از این قرار است که گفته می شود این اقتضاء یا قطعی است یا فی الجمله، اما در اصل اقتضاء شکی نیست. محقق نائینی (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: دلالت امر بر ضد عام خلافی بین صاحبنظران در این مقدار از بحث وجود ندارد که امر به شئ اقتضاء می کند نهی از ترک آن را عموما.

چهار صورت اقتضاء و دلالت

اما نحوه این دلالت به چهار صورت اعلام می شود: صورت اول عینیت که شرح آن را دادیم که صاحب فصول (۲) این مطلب را اعلام می کند.

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۱، صفحه ۲۴۳.

۲- الفصول الغرویه، محمد حسین اصفهانی، جلد ۱، صفحه ۹۲.

فرق بین عینیت و دلالت مطابقی

شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه اولا عینیت را شرح می دهد که ممکن است گفته شود که دلالت لفظ امر بر ترک از ضد که عینیت است یعنی دلالت مطابقی است، شیخ انصاری می فرماید: فرق بین دلالت مطابقی و عینیت، فرق ظریفی است. مثل این است که بگوییم«الاثنین نصف الاربعه» که این عینیت است. و اگر بگوییم اثنین دو تا عدد است، این دلالت مطابقی است. فرق بین عینیت و مطابقی این است که برای معنای مطابقی یک مفهوم یا یک توجیهی دیگری را بیاوریم.

نقد شیخ انصاری بر قول عینیت صاحب فصول

و بعد می فرماید: صاحب فصول که فرمودند دلالت عینیت است، از دو صورت بیرون نیست: اگر می گوید عین آن است مفهوما و مصداقا که امر به شیء، نهی از ضد است مثل «الاثنین نصف الاربعه»، وجدانا کذب است. امر به شیء، امر به شیء است و نهی از ضد، نهی از ضد است و دو چیز است. و یا این که عینیت مصداقی است و در مصداق هر دو در خارج جمع می شود و مصداق هر دو یک چیز است. همان فعلی که متعلق امر است، در عین حالی که مامورٌبه است، مصداق ترک ضد هم است. اگر بگوییم مصداقا یک چیز است، این اثبات مدعا نمی کند. برای این که بین دو عنوانی که وحدت مصداقی داشته باشد، دلالت عینی وجود ندارد. مثلا زید که هم عنوان کاتب دارد و هم عنوان ضاحک که مصداقا کاتب و ضاحک یک چیز است اما اگر یک حکم به کاتب تعلق بگیرد، نهی از ضاحک نمی شود. دو عنوانی که وحدت مصداقی داشته باشد، چنین ملازمه ای در بین ندارد. بنابراین اگر وحدت مفهومی و مصداقی باشد که خلاف وجدان و کذب است و اگر وحدت مصداقی باشد، ملازمه ای در دلالت وجود ندارد. جواب شیخ انصاری نسبتا جواب درست و کاملی است.

ص: ۵۱۱

سوال:

جواب: فرع: فردی دو تا عنوان دارد که در یک اداره به عنوان حسابرس است و در اداره دیگر به عنوان جوابگوی سوالات است یعنی روابط عمومی است. ایشان همان فرد واحد است که دارای دو عنوان است، حکمی که نسبت به یکی از دو تا عنوان می آید جدا از حکمی است که نسبت به عنوان دیگر باشد. ملازمه دلالی بین این دو تا عنوان نیست. اما فرع فقهی آن که اگر این فرد در همان اداره در یک زمان می خواهد هم از طریق حسابرسی حقوق دریافت کند و هم از طریق روابط عمومی و جواب مراجعات، یک ساعت است از یک زاویه یک حقوق را می گیرد و از زاویه دیگر حقوق دیگر، آیا این حقوق گرفتن از دو جهت جایز است؟ ساعتی که برای روابط عمومی در اجاره قرار داده است، اختصاص به آن دارد و برای حسابرسی ساعت اختصاص دیگری است و تداخل ممکن نیست. در جواب حکم فقهی این سوال، می شود این طور گفت که فرد اگر در برابر عمل و کار اجرت می گیرد و در همان ساعتی که قرار دارد، می تواند هر دو کار را انجام بدهد، زمان در قید اجاره نیست و کار متعلق اجاره است، اشکالی ندارد. اما اگر بگوییم زمان ذکر می کند که ذکر زمان اگر به عنوان قید نباشد بلکه به عنوان توضیح باشد و تعیین باشد، باز هم اشکال ندارد. اما اگر گفتیم زمان هم جزء قیود و شروط اجاره است، اگر زمان تحدید شده باشد برای یک کاری، از آن زمان برای کار دیگری استفاده هم بکند، استحقاق اجرت نخواهد داشت و علی الاقل خالی از اشکال نیست.

ص: ۵۱۲

سوال: رد شیخ در صورتی می تواند درست باشد که ما دلالت را لفظی بدانیم و ثانیا در اعتبارات شرعی است و شارع دو عنوان را یک چیز تلقی می کند.

جواب: لفظ را گفتیم که از لحاظ ساختاری عینیت دارد، دلالت مستقیما دلالت لفظی است. و اعتبار شرع در دلالت ها دخالتی ندارد. دلالت ها عرفیات، عقلاییات، عقلیات است، آن ها است و شرع ماهیاتی را و احکامی را اختراع می کند، در مخترعات و جعلیات شرع، دست شارع باز است اما در دلالت ها همیشه دلالت ها عقلی و عقلایی و لفظی است.

قول دوم قول صاحب معالم است

قول دوم عبارت است از این که امر به شئ دلالت دارد بر ترک از ضد به نحو دلالت تضمنی. صاحب معالم [(۱)] قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: امر واجب دارای دو جزء است: ۱. طلب الفعل، ۲. منع از ترک. پس منع از ترک همان نهی از ضد عام است. جزء مدلول الزامی، منع از ترک است.

نقد و اشکال بر قول صاحب معالم

اما نقدی که در این رابطه وجود دارد، از این قرار است که دلالت امر بر شئ ای مدلول خاصی دارد. در دلالت لفظی ما به دال و مدلول می نگریم طبق وضع لفظی، حقیقت دلالت لفظی، وضع لفظی است. می بینیم که امر وضع شده است لفظا برای طلب «امرتک یعنی اطلب منک». و اما ترک از ضد درست است ولیکن لازمه امر است نه مدلول امر. قبول داریم که ترک از ضد از نظر دور نیست ولی لازمه این مدلول است. بنابراین دلالت امر بر نهی از ضد می شود دلالت التزامی نه دلالت تضمنی. اما شیخ انصاری [(۲)] قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: ممکن است این بیان صاحب معالم توجیه بشود و این اشکال رد شود به این صورت که اجزاء به دو قسم است: ۱. اجزاء خارجیه، ۲. اجزاء تحلیلیه. اجزاء خارجیه مثل یک مرکب خارجی که یک امارتی از سنگ و آهن و چوب مرکب شده است و یا در اعتباریات هم می گوییم که یک صلاه مرکب است از قیام و رکوع و سجود است، این ها اجزاء خارجیه است. اما در برابر این اجزاء خارجیه یک اجزاء تحلیلیه داریم که آن هم واقعا اجزاء است. اجزاء تحلیلیه عبارت است از جنس و فصل. انسان دارای دو جزء است، یک جزء آن حیوان است و یک جزء آن ناطق است. منتها جزء دوم (فصل) مخصوصا نقشی که دارد این حقیقت را از حقیقت های دیگر متمایز می کند. الان مراجعه می کنیم، عملی که مطلوب است یک جنس مشترک است بین مستحب و واجب به نام مطلوبیت عمل که شامل مستحب و واجب می شود. فصل هم مطلوب الزامی است یا با منع از ترک که تعبیر صاحب معالم است. منع از ترک که در مطلوب استفاده شد، فصل می شود برای واجب. جنس آن مطلوب و فصل آن منع از ترک است. بنابراین منع از ترک جزء تحلیلی است. در حقیقت بهترین جزء دلالت تضمنی و یک دلالت تضمنی مستحکمی است که دلالت آن بر جزئی که مقوم ماهیت واجب است.

۱- معالم الدین، شیخ حسن زین الدین، صفحه ۶۴.

۲- مطارح الانظار، شیخ انصاری، صفحه ۱۲۱.

قول سوم و نقد آن

قول سوم که عبارت است از دلالت امر به شـئ بر نهی از ضد به نحو دلالت التزامیه لفظیه. در این رابطه گفته می شود، چنانچه از بیـان شـیخ انصاری هم اسـتفاده می شود که دلالت لفظیه التزامیه نیاز به ظهور دارد. دلالات ثلاث هر کـدام آن ها ظهورات است و اگر ظهور نباشد، دلالت مطابقی و تضـمنی و التزامی تمام نیست. این جا ظهور اگر وجود داشـته باشد، ابهامی در مسئله وجود نـدارد و اگر ابهامی وجود دارد، پس ظهور نیست. گفته بودیم در بحث ظهور و عرف که حجیت عرف و حجیت ظهور در صورتی است که مانعی نباشـد و ابهامی نباشـد. اگر عرف متقابل بود، عرف اعتبار ندارد و اگر ظهور متقابل یا ابهام در کار بود، ظهور نیست. پس دلالت لفظیه التزامیه که منشأ آن ظهور است، اساسی ندارد.

قول چهارم دلالت التزامیه عقلیه

اما قول چهارم که دلالت التزامیه عقلیه است. این قول مشهور است، محقق قمی (۱) قدس الله نفسه الزکیه این قول را اعلام می کند که امر به شـئ دلالت دارد بر نهی از ضد به نحو دلالت التزامیه یعنی لازمه امر به شئ، نهی از ضد آن است. این لازمه هم یک لازمه بینی است. و قول مشهور درباره دلالت امر بر نهی از ضد، همین دلالت التزامیه است.

اقسام دلالت التزامیه به اعتبار دلالت و لازم و ملازمه

۱- قوانین الاصول، محقق قمی، جلد ۱، صفحه ۱۰۸.

و اما شرح مسئله: درباره دلالت التزامیه باید توجه کرد که این مسئله یعنی دلالت التزامیه به اعتبار دلالت و به اعتبار لازم مدلول و به اعتبـار نفس ملازمه اقسـامی دارد: امـا به اعتبـار اصل دلالت بر التزام که گفته شـد دو قسم است: یا حاکم، لفظ است و یا حـاکم عقل است. اگر حاکم عقل بود، دلالت می شود التزامیه عقلیه و اگر لفظ باشـد می شود دلالت التزامیه لفظیه. اما ملازمه اقسامی دارد: ۱. ملازمه عقلیه، ۲. ملازمه شرعیه، ۳. ملازمه عـادیه. ملازمه عقلیه قطعیه عبارت است از ملازمه بین اسـتحاله و اجتماع نقیضـین. اما ملازمه شـرعیه که از سوی شـرع یک ملازمه قطعی اعلام شده باشد مثل اقامه صـلاه با اسـتقبال به قبله. اما ملازمه عـادیه این است که عادتـا بین متلازمین یـک تلازمی است، که عادت قطعیت نمی آورد و گاهی هم انفکاک ممکن است و آن چه که قابل انفکاک نیست، در ملازمه عقلیه و شـرعیه است. و اما به اعتبار لازم: لازم در اصطلاح منطق و فلسفه به سه قسم است: ۱. لازم غیر بیّن، ۲. لازم بیّن لازم بیّن بمعنی الاخص ۳. لازم بیّن بمعنی الاعم. محقق خراسانی قدس الله نفسـه الزکیه دلیل قول مشـهور را ذکر و نقـد می کنـد. قول مشـهور این بود که امر به شـئ دلالت دارد بر نهی از ضـد به نحو دلالت التزامیه عقلیه.

پنج قسم دلالت التزامیه عقلیه

در این جا توضیحی لازم است و آن این که دلالت التزامیه عقلیه پنج قسم دارد: ۱. گفته می شودترک ضد از باب مقدمه است و در اثر دلاـلت التزامیه و ملازمه ای که است اما از باب مقـدمه است دفعا و رفعا. ۲. نهی از ضـد از باب مقدمیت است رفعا نه دفعا. ۳. ملازمه از باب مقدمیت است به نحو خاص که مربوط می شود به شبهه کعبی. ۴. مقدمیت یا از این قبیل است که خود فعل ضد مقدمه است ۵. یا ترک ضد، مقدمه است. مختار محقق خراسانی هم عدم مقدمیت است. اما قول مشهور که دلالت از بـاب مقـدمیت است دفعا و رفعا. ادله ای که اقامه شـده است، دلیل اول را اسـتادنا العلامه شـیخ صـدرا باکویی قـدس الله نفسـه الزکیه می فرماید: «فی غایه الاتقان».

ص: ۵۱۵

اقوال در مسئله ضد ۹۲/۱۲/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اقوال در مسئله ضد

تحقیق تکمیلی درباره دلالت امر به شئ بر نهی از ضد به نحو دلالت التزامیه عقلیه

در این رابطه گفته می شود که دلالت التزامی مربوط به وجود ملازمه بین امر به شئ و نهی از ضد آن است. و ملازمه، توقف انجام عمل ماموربه به ترک ضد آن است. این توقف و ملازمه همان توقف و ملازمه ای است که در وجوب مقدمه بحث شد. برای شرح مسئله صاحبنظران و محققین نحوه توقف و مقدمیت را به انواع مختلفی آورده اند که باید مورد توجه قرار بگیرد.

اقوال صاحبنظران درباره نحوه توقف

آن چه از بیانات این اعاظم در فصول و معالم و تقریرات و کفایه الاصول و حواشی آن تا اجود التقریرات و تا مصباح الاصول استفاده می شود، پنج قول در این رابطه وجود دارد: قول اول عبارت از این است که ایجاد عمل ماموربه توقف دارد به ترک ضد و اما ترک ضد توقف به ایجاد عمل ماموربه ندارد. این قول را شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه در تقریرات نسبت به مشهور داده اند که محقق قمی (۱) قدس الله نفسه الزکیه در قوانین ذکر کرده است. قول دوم این است که توقف ایجاد عمل به ترک از ضد به نحو توقف رفعا است. توقف رفعا یعنی اگر الان که ازاله نجاست از مسجد واجب و ماموربه است، ولی شما مشغول خواندن نماز شدید، الان انجام ماموربه که ازاله بود، توقف دارد بر ترک ضد که الان نماز می خوانید رفعا، چون نماز در حال انجام است و ترک آن می شود رفع ضد. این رأی منسوب است به محقق خوانساری در بدائع. قول سوم گفته می شود که مطلوب شرعی که ترک عمل باشد، این ترک متوقف است به انجام فعل ضد. مثلاـ مطلوب شرع که ترک حضور در مجلس قمار یا ترک شرب خمر و ترک غیبت است، امتثال در این جهت متوقف است به فعل ضد. مکلف که می خواهد شرکت در مجلس غیبت را ترک کند، این ترک متوقف است به این که مشغول کار دیگری از قبیل ذکر است. این عمل که برای شما مباح است، می شود مقدمه برای آن مطلوب شرعی که ترک غیبت بود. این قول منسوب است به کعبی. قول کعبی این است که مباح نداریم و فعل مباح، مقدمه است برای این که حرامی را ترک کنید. قول چهارم عبارت از این است که توقف طرفینی است. ایجاد عمل توقف دارد به ترک ضد و ترک ضد توقف دارد به ایجاد عمل. یک طرف به ایجاد مربوط است و یک طرف به ترک مربوط است. این قول نسبت داده شده به حاجبی که البته نسبت آن را نتوانستیم به دست بیاوریم و در شروح کفایه الاصول در کتاب عنایه الاصول این نسبت آمده. قول پنجم عبارت از این است که هیچ توقفی نیست و این قول مختار محقق خراسانی است. ایجاد عمل توقف به ترک ضد ندارد. مقارنه زمانی و تلازم وجودی، توقف نیست. توقف یک ربط واقعی است که بین علت و معلول است. و هر تقارن زمانی اگر توقف باشد، باید هر دو جسمی که در کنار هم قرار می گیرند، با هم توقف داشته باشند. پنج قول گفته شد.

۱- قوانین الاصول، محقق قمی، جلد ۱، صفحه ۱۰۸.

اما قول مشهور و ادله آن

اما قول مشهور که ایجاد عمل ماموربه توقف دارد به ترک ضد به نحو دلالت التزامیه عقلیه.

نقد دلیل مشهور

مهم ترین دلیل در این رابطه است عبارت است از ادعای علیت بین ایجاد عمل و ترک ضد آن. به عنوان ترک ضد جزء علت است. شرح آن: این دلیلی که اعلام شد، بر پایه دو اصل مسلم استوار است: اصل اول عبارت است از وجود تمانع بین اضداد که یک امر مسلمی است بلکه معنای تضاد، تمانع است که هر ضدی مانع ضد دیگر است. اصل دوم مانع، مانع تحقق است و رفع مانع جزء علت است. علت متشکل از سه عنصر: مقتضی، حصول شرط و عدم مانع. ضد، مانع است و عدم مانع جزء علت است، بنابراین توقف ایجاد عمل ماموربه بر ترک ضد آن از باب علیت است. که استادنا العلامه شیخ صدرا قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: این استدلال در غایت اتقان است.

نقد بر دلیل مشهور

محقق خراسانی می فرماید: این توهم فاسدی است. در تضاد می بینیم که «الضدان لا ـ یجتمعان و یرتفعان و النقیضان لا یجتمعان و لا یرتفعان». آنچه که ما در ضدین و در نقیضین می بینیم یک حکم است و آن استحاله اجتماع، اما ربط و ارتباطی نیست. هیچ چیزی هر قدر دقت کنیم، رابطه دیگری وجود ندارد بلکه معانده است. فعل ماموربه طرف وجودی است و ترک ضد طرف عدمی است که شد نقیضین، این نقیضین در حقیقت محال است که با هم جمع بشوند و مضافا بر این این نقیضین یا ضدین در یک رتبه است. همان زمان و همان رتبه ای که ایجاد عمل است، همان رتبه عدم ضد آن است. بنابراین ایجاد عمل و ترک ضد در یک رتبه قرار دارند و هیچ تقدم و تاخری نیست. مثلاـ اگر بگوییم «الانسان موجود» که همان آنی که می گوییم «الانسان موجود» همان رتبه «لا انسان معدوم» است. حتی سبب و علت دو تا یکی می شود، اگر علت برای ایجاد شیء، یک شیء خاصی باشد، علت عدم ضد آن هم است. بنابراین می خواهیم در نتیجه این توضیح این حقیقت را اعلام کنیم که ایجاد عمل و ترک ضد آن در یک رتبه است. تقدم و تاخری نیست. بنابراین این جا یک اصل مسلم دیگری است و آن این که شما گفتید ایجاد عمل توقف دارد به رفع مانع که رفع مانع را مقدمه اعلام کردید. مقدمه با ذی المقدمه در یک رتبه نیستند. مقدمه همانطور که اسم آن مقدمه است، زمانا و رتبه مقدم است. و این جا می بینیم که ضدین هر دو یک رتبه هستند و تقدم و تاخری نیست. بنابراین ترک ضد مقدمه برای فعل ماموربه نخواهد بود، چون هر دو در یک رتبه قرار دارند و آن چه که این ضدین از حکم عقلی دارند، این است که با هم اجتماع در وجود ندارند و ارتباط دیگری نیست. این نقد را که ایشان فرمودند، نقدی است بسیار متین.

نقد دوم محقق خراسانی که دور لازم می آید

نقـد دوم: محقـق خراسـانی قـدس الله نفسه الزکیه می فرمایـد: اگر از این تنزل کردیم و گفـتیم تـوقفی است، اگر بنـا بشود که وجود عمل توقف داشـته باشد بر ترک ضد (وجوب ازاله توقف داشـته باشد بر ترک صـلاه) در نقطه مقابل ترک صلاه هم به طور طبیعی توقف دارد بر وجود ازاله. لـذا این دلیل را برای رفض کل توقف به کار می بریم. اگر این گونه اسـتدلال بکنیـد و توقف را مطرح کنید، باعث دور محال می شود و هر اسـتدلالی که دوری باشد، باطل است. این دلیل دوم که بعضـی از شـراح می فرماینـد: کامل ترین دلیل برای رد اسـتدلال قول مشـهور همین دلیل دوم است. با ارائه این دو تا دلیل، اسـتدلال مشـهور به نتیجه نرسـید. در این رابطه محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه اشاره می کند به رفع دور که از سوی بعضی از محققین گفته شده است.

توجیه دور که توقف اولی فعلی است و دومی فرضی

گفته می شود که از این دور تفصی امکان دارد. برای این که توقف ایجاد عمل ماموربه به ترک ضد آن، توقف فعلی است. و توقف ترک ضـد به ایجـاد عمـل، توقف فرضـی و تقـدیری است. بنـابراین موقوف و موقوف علیه اگر با هم فرق داشت، دیگر دوری نخواهـد بود. از طرف وجود ازاله نجاست از مسـجد که مـاموربه است، این ماموربه مقتضـی دارد و اهم است که انجام دادن این ماموربه فعلا توقف دارد که صلاتی هم زمان انجام ندهیم که توقف فعلی است. اما از طرف ضد، توقف شأنی است، به این نحو که ترک مقتضـی ندارد و فقط ایجاد عمل مقتضـی دارد. اگر یک نهی ای مخصوصا بیاید در آن حالت از صـلاه و مقتضـی پیدا کند، پس از آن که «لو وجد المقتضی» آن مطلوب یعنی ترک صلاه متوقف می شود به ازاله. پس از طرف ترک ضـد، توقف آن تقـدیری است و از طرف ایجـاد عمـل ماموربه توقف فعلی است و بنابراین دوری نیست. این توجیه از اشـکال دور. محقق خراسـانی قـدس الله نفسه الزکیه می فرمایـد: این تفصـی وجه نـدارد. فرض توقف تقـدیری، رفع دور نمی کنـد. به عبـارت دیگر تقـدیری بـودن توقف، توقف را از بین نمی برد. توقف وجود دارد که آن همـان بـاعث دور است که حالا ـ یک وقت فاصـله آن طولانی است که تقدیری است و یک وقت فاصـله آن کوتاه است که فعلی است، بنابراین فرض تقدیری برای توقـف، رفع توقف نیست. مـا برای حـل دور چیزی که لازم داریم، این است که توقف برداریم نه این که نحوه توقف را تغییر بدهیم. این ردی است که محقق خراسانی درباره فرار از دور اعلام کرد.

ص: ۵۱۸

سوال: دور جایی است که جهت توقف، وحدت داشته باشد و این جا فرق دارد که یکی فعلی است و در طرف دیگر تقدیری است.

جواب: جواب این است که دور یک معیار و ملاک دارد که عبارت است از توقف طرفینی است. حالا یک طرف آن راه آن کوتاه تر است و یک طرف آن راه آن طولانی تر است، این رفع توقف نمی کند. توقف فعلی، توقف سریع است و توقف فرضی زمان دارد اما توقف است. بنابراین ما در جهت رفع دور به آن چه نیاز داریم این است که توقف از بین برود.

جواب دیگر شیخ انصاری

شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه در کتاب تقریرات از این تفصی جواب داده است. می فرماید: اگر بنا بشود که ما بگوییم که فقط وجود توقف دارد فعلا به ترک ضد و ترک ضد به نحو فرضی توقف دارد، این قول منتهی می شود به عدم توقف. چون نمی شود توقف از یک طرف باشد و از طرف دیگر باشد. این توقف طوری است که اگر از این طرف شروع شد، ختم آن به آن طرف است. ما اگر بگوییم آن طرف فعلا نیست، در حقیقت می گوییم از ابتداء هم توقف فعلی نیست و نفی توقف باید بکنیم. و این هم اشکالی است مهم که باید بگوییم تفصی معنا ندارد و توقف است و توقف که بود، دیگر طرفینی می شود و اشکال دور به قوت خودش باقی است. بنابراین تفصی از دور به جایی نرسید و اشکال دور به قوت خودش باقی است.

ص: ۵۱۹

اقوال در مسئله ضد ۹۲/۱۲/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اقوال در مسئله ضد

نتیجه دلیل اول قول مشهور

گفته شد مشهور می گویند که وجود ضد مانع است و محقق خراسانی فرمودند: آنچه که تضاد اقتضاء می کند، استحاله اجتماع بین ضدین است و ضدین در یک مرتبه قرار دارند و تقدم و تاخری نیست تا ترک ضد رفع مانع در مرحله مقدمه برای ضد دیگر باشد. سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: جوابی که محقق خراسانی فرموده اند، صحیح است و هیچ اشکالی ندارد. تا این جا نتیجه این شد که استدلال تمام شد.

اشکال محقق نائینی بر استدلال مشهور

محقق نائینی (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: ترک ضد به عنوان رفع مانع نیست و وجوب ضد برای ضد دیگر مانعیت فعلیه ندارد و اصل تمانع درست است. شرح آن: اجزاء علت مستند معلول است و استناد معلول به اجزاء علت فرق می کند. همانطوری که ما بحث آن را شرح داده ایم یک علت که مرکب است از سه جزء که آن اجزاء را اجزاء مقدماتی هم می توانیم بگوییم و اجزاء علت هم است که عبارت است از مقتضی و شرط و عدم مانع. استناد و نسبت معلول به هر یکی از این اجزاء فرق می کند. این اجزاء رتبه بندی شده است. اگر مقتضی در کار نباشد، عدم معلول مستند به عدم مقتضی است و اگر شرط حاصل نباشد، عدم معلول مستند به عدم شرط است و اگر مقتضی و شرط موجود بود، در مرحله آخر عدم وجود معلول مستند می شود به مانع. در مثال هم فرموده اند معلول را فرض کنید آتش کردن هیزم، اگر آتشی را در کار نباشد، می گوییم چرا هیزم آتش نگرفت؟ به جهت این که مقتضی نبود و آتشی نبود. و اگر آتشی بود و فاصله داشت، می گوییم چرا آتش نگرفت؟ برای این که شرط محقق نبود. اما وصل هم بود، باز هم می بینیم هیزم آتش نگرفت، به خاطر رطوبتی که بود. براساس این توضیح می فرماید: در ضدین مثل وجوب ازاله و وجوب صلاه در آن واحد، این دو تا ضد در یک زمان هر دو دارای مقتضی نیستند. برای این که اقتضای طبیعت استحاله ضدین این است که مقتضی متقابل نباشد. مقتضی محال هم محال است. دو تا نقیض که امتناع اجتماع دارند، در صورت تحقق یک طرف نقیضین طرف دیگر قطعا مقتضی ندارد، این معنای محال بودن است. بنابراین با توجه به این دو تا اصل که اصل اول سلسله مراتب اجزاء علل بود و اصل دوم عدم تحقق مقتضی برای متضادین، نتیجه می گیریم که اگر یک ضد وجود داشت، وجود این ضد، اقتضایش این است که فقط این ضد مقتضی دارد و آن ضد مقابل اصلا مقتضی ندارد. اگر بخواهیم ازاله را ترک کنیم، ترک ضد به عنوان صلاه که ماموربه ازاله است، آن ترک ضد مستند است به عدم مقتضی که برای خودش است نه برای مانعی که ضد مقابل است. نتیجه این شد که ضد مقابل، مانع از تحقق ضد نیست. بلکه عدم مقتضی مانع از تحقق ضد است. عدم مقتضی در حقیقت علت عدم تحقق ضد آخر است نه این که ضد آخر مانع باشد تا این که بگوییم ترک ضد آخر به عنوان رفع مانع است. مدعای ما این است که می خواهیم ثابت کنیم ضد مانع وجودی برای ضد دیگر نیست تا رفع آن را بگوییم رفع مانع است و جزء مقدمات بلکه ترک ضد

مستند به عـدم مقتضـی است نه مسـتند به وجود مانع. بنابراین ضـد، مانع فعلی نیست و ترک ضد، رفع مانع فعلی نیست. ترک ضد که رفع مانع فعلی نبود، پس استدلال تمام نیست.

ص: ۵۲۰

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۱، صفحه ۲۵۵.

سوال: مقتضی از کجا آمد؟

جواب: دو تا ضد به عنوان یک اصل مسلمی که محقق نائینی می فرماید، دو تا ضد در صورتی که ضد و تضاد باشد مثل ازاله و نمـاز، در آن واحـد ضـدیت دارد و یکی از آن واجب است و دیگری حرام است. به طور طبیعی در همـان آن یک مقتضـی برای یک ضـد بیشتر نیست که آن طرفی که ترک آن واجب است، اصـلا مقتضـی ندارد. مقتضای تضاد که لا یجتمعان، یعنی یکی از آن اگر محقق شد، مقتضی دارد و دیگری که محقق نمی شود، مقتضی ندارد.

نتیجه اشکال محقق نائینی: وجود احد الضدین مربوط به وجود مقتضی و عدم احدهما مربوط به عدم مقتضی

پس وجود ضـد بسـتگی دارد به مقتضـی خودش و عـدم ضد بسـتگی دارد به عدم مقتضـی خودش. پس وجود ضد هم مانعی ندارد. پس وجود احد الضدین هم مستند است به وجود مقتضی و عدم احد الضدین مستند است به عدم مقتضی.

سوال:

جواب: سوال شـد که ما عدم اجتماع یا امتناع جمع بین ضدین را فهمیدیم اما امتناع اجتماع بین مقتضـیین یعنی چه؟ جواب این است که محقق نائینی می فرماید: مقتضـی محال هم محال است. معنای تضاد این است که یک ضد که موجود بود، ضد دیگر معـدوم اسـت از اسـاس نه وجـود فعلی دارد و نه وجـود شـأنی. این اقتضـای طـبیعت تضـاد است و الاـ آن طرف دیگر هم اگر مقتضـی داشـته باشـد، جمع بین ضـدین می شود. یک مقتضـی این را می خواهـد و مقتضـی دیگر خلاف آن را و دو مقتضـی متقابـل در حقیقت جمـع بین ضـدین است. بنـابراین اشـکال محقق نـائینی در نـتیجه این شـد که وجود احـد الضـدین به وجود مقتضـی مربوط می شود و عدم احد الضدین به عدم مقتضـی اما مربوط به مانع و عدم مانع نیست چون رتبه بندی را در ضـمن داریم و رتبه بندی یک واقعیت قطعی است.

ص: ۵۲۱

نقد سید الاستاد بر کلام استحاله اجتماع نقیضین محقق نائینی

سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: درباره اصل مسئله ای که محقق نائینی فرمودند، مطلب درست است اما درباره استحاله اجتماع مقتضیین جایی برای نقد و نظر وجود دارد. برای این که مقتضی چیست؟ اگر بگوییم مقتضی معنایش این است که چیزی را اقتضاء می کند با توجه به نفی طرف مقابل، در این صورت درست است که اجتماع مقتضیین منتهی می شود به اجتماع ضدین. اما حقیقت این است که مقتضی یک اقتضاء فی نفسه است، یک خواست ابتدایی است. این خواست ابتدایی تاثیر بیرونی ندارد تا درگیری و استکاک به وجود بیاورد. مقتضی فقط فی نفسه اثر دارد یعنی یک درخواست نفسی خودش دارد و اگر دو زمینه متقابل باشد، با هم تضاد ندارد. مقتضی یعنی یک زمینه کار، اگر دو زمینه متقابلی وجود داشته باشد، زمینه ها یک درخواست ابتدایی است و اثر بیرونی و تولید اثر ندارند. تولید اثر که نداشته باشد، با نقطه مقابل برخورد نمی کند. اشکال اول محقق نائینی که به نقد کشیده شد، پس جواب اول محقق نائینی خالی از اشکال نیست.

نقد دوم محقق نائینی

محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: اگر تنزل کنیم و بگوییم برای هر دو ضد مقتضی وجود دارد. بعد از این، باز هم می بینیم که دلیل مشهور کامل نیست. برای این که این دو تا مقتضی یا یکی قوی و یکی ضعیف است که بحثی نداریم و یا متساویین است. اگر یکی قوی و یکی ضعیف بود، به طور طبیعی وجود آن ضد موجود مستند می شود به وجود آن مقتضی قوی و ترک ضد مقابل مستند می شود به مقتضی ضعیف. اما اگر متساویین بود، اصلا در حقیقت یک تساقط واقعی می شود و هر کدام مانع دیگری می شود و مطلوب محقق نمی شود. مثلا اگر عاملی شئ ای را به طرف مشرق و عامل دیگر به عنوان مقتضی همان شئ را به طرف مغرب، دو تا جاذبه مساوی باشد، آن شئ سر جایش باقی می ماند چون هیچ مقتضی بر مقتضی دیگر قالب نشده است. مثال واقعی آن حرکت کره زمین در مدار و مسیر معین خودش، از این مدار معین نه به طرف بالا می رود و نه به پایین، و در مدار معین و مقرری است و میلیاردها سال نوری به قدرت نامتناهی خدای متعال. چون هر دو طرف که می گوییم جاذبه و دافعه کاملا مساوی است. دو مقتضی مساوی آن را در همان خط خاصی حفظ کرده و دیگر یک حرکت بیرونی انجام نمی شود. بنابراین اگر دو مقتضی مساوی باشد، نتیجه این می شود که اصلا مطلوب محقق نمی شود. چون دقیقا هر یکی دیگری را از تحقق وجود بازمی دارد. و بر این فرض که ما می بینیم یکی از ضدین وجود دارد، یعنی یکی مقتضی آن قوی تر است نسبت به دیگری. بنابراین بحث مربوط است به مقتضی و نوبت به مانع نمی رسد تا بگویید مانع است و رفع مانع از مقدمات است. سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: این جواب ایشان صحیح و درست است. بنابراین دلیل اول قول مشهور به نتیجه نرسید.

دلیل دوم قول مشهور

دلیل دوم: برای اثبات رأی مشهور دلیل دومی اقامه شده است که آن دلیل دوم عبارت است از تلازم بین متلازمین در حکم. شرح مسئله از این قرار است که گفته می شود متلازمین در حکم تلازم دارند یعنی دو تا ضد اگر فرض کردیم که وجوب ازاله و ترک صلاه که ضدین هستند، متلازمین باشند، این متلازمین در حکم تلازم دارند یعنی همانطور که ازاله واجب است، ترک صلاه هم واجب است. تلازم در حکم یعنی لازمه اش این است که وحدت در حکم دارد. پس از که این مطلب ثابت شد، از باب تلازم می گوییم امر به شئ مفید وجوب است، این امر به شئ مفید وجوب نسبت به ترک ضد هم است از باب تلازم.

رد سید الاستاد دلیل دوم را با بیان این که دلیلی بر تلازم وجود ندارد

اما صاحبنظران از جمله سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: باطل بودن و نادرستی این دلیل نسبت به دلیل اول واضح تر است. دلیلی بر تلازم از اساس وجود ندارد. اگر فحص میدانی انجام بدهید، می توانید پیدا کنید که ضد واجب است و ترک ضد امر مباحی است. و ما دلیلی بر تلازم حکمی بین متلازمین از اساس نداریم. مضافا بر این که استقراء یا به تعبیر اصول شهادت وجدان به کمک می کند که گاهی یکی از دو ضد، حکم آن مباح و دیگری واجب. و این طوری نیست که دو تا ضد حتما متحد در حکم باشند. مضافا بر این که متلازمین باید حکم متضادین الزامی نداشته باشد. می شود یکی الزامی و یکی غیر الزامی باشد. دو تا حکم الزامی متضاد نمی شود. چون منتهی می شود به تکلیف به محال. که از یک مکلفی خواسته شود واجب، در عین حالی که ضد آن هم ترک شده و آن هم باشد حرام که در آن واحد جمع می شود بین وجوب و حرام و تکلیف به ما لا یطاق می شود. اما اگر یکی واجب باشد و دیگری مباح، مباح در ضمن واجب مندرج می شود. اما اگر یکی از ضدین حکم آن واجب باشد و ضد دیگر حکم آن حرام باشد، این منتهی می شود به تکلیف ما لا۔ یطاق و قطعا از سوی شرع کار ناممکنی است.

ص: ۵۲۳

تتمه: باطل بودن رأی کعبی

سیدنا الاستاد می فرماید: بعد از که گفتیم اقتضاء تضاد فقط استحاله در اجتماع است، چیزی بیشتر از این اقتضاء نمی کند و مانعیت به عنوان مانعیت فعلی از سوی یک ضد نسبت به یک ضد دیگر در کار نیست. بنابراین رأی منسوب به کعبی از اساس باطل می شود. چون رأی کعبی بر مانعیت استوار است که یک ضد مانع بشود برای ضد دیگر، آن گاه می گوییم ضد هرچند مباح باشد ولی مقدمه حرام اگر شد، ترک آن می شود واجب. ولی بعد از که گفتیم وجود ضد نسبت به ضد دیگر مانعیت فعلی ندارد، دیگر رأی کعبی از اساس باطل می شود و ضد که مانع نباشد، رفع آن متصف به وجوب نمی شود که بگوییم ترک ضد واجب باید باشد. بر این اساس رأی کعبی که در معالم الاصول به عنوان شبهه کعبی معروف بود که گفته می شد مباح نداریم، پس از که ما گفتیم ضد برای ضد دیگر مانع فعلی نیست، وجهی نخواهد داشت.

محقق خراسانی و دیگران: رفع مانع است نه دفع مانع

بعد از این نکته دیگری را هم محقق خراسانی و هم محققین دیگر اضافه می کنند که گفتیم محقق خوانساری می فرماید که ضد معدوم در تحقق خودش نیاز به رفع ضد موجود دارد یعنی می شود رفع مانع نه دفع مانع. مثلاـ ازاله الان ترک شده و مشغول نماز یا عمل دیگری است، آن ازاله ضد معدوم است و آن برای وجود خودش نیاز دارد به رفع این ضد مقابلی که تحقق پیدا می کند که این می شود توقف در صورت رفع. این تفصیل را محقق خوانساری داده است. اما این تفصیل هم وجهی ندارد. برای این که وجود ضد مستند است به مقتضی خودش و عدم ضد مستند است به عدم مقتضی خودش، دیگر رفع ضد مقابل تاثیری به تحقق ضد معدوم ندارد بلکه ضد معدوم، معدومیت آن مستند است به عدم مقتضی. این قسمت از بحث تا این جا تمام شد و نتیجه نهایی که تا الان به دست آمد این است که امر به شئ دلالت بر نهی از ضد ندارد و دلیل محکمی که در این رابطه اقامه می شد، به عنوان عدم مانع بود و ما گفتیم ضد، مانع فعلی برای وجود ضد مقابل نیست.

ص: ۵۲۴

اقوال در مسئله ضد ۹۲/۱۲/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اقوال در مسئله ضد

جمع بندی و تحقیق مسئله ضد

بعد از که نقل اقوال و استدلال و نقض و ابرام که ایجاد شد، ما حصل بحث مطابق با آراء محققین اصول از محقق خراسانی تا محقق نائینی و سیدنا الاستاد و تا امام خمینی قدس الله انفسهم الزاکیات این شد که نظر محقق خراسانی و محقق نائینی به ثبت رسید.

اصلی ترین بحث دلالت التزامیه بود

اصلی ترین مورد بحث، دلالت التزامیه بود که گفته شد دلالت التزامیه از باب مقدمیت نیست و ترک ضد، مقدمه برای ضد دیگر نمی باشد و تلازم هم وجود ندارد. تلازمی نیست چه به عنوان لازم بیّن بالمعنی الاخص که تصور ملزوم از لازم منفک نباشد و چه تلازم به نحو لازم بیّن اعم که از ملازمه تصور لازم به دست بیاید. چنین چیزی در امر به شئ و نهی از ضد آن وجود ندارد و در رد بر دلیل تمانع بین ضدین و این که ترک ضد رفع مانع است، محقق نائینی بیانی داشتند و سیدنا الاستاد هم تایید فرمودند که عدم ضد و ترک ضد مستند است به عدم آن نه به وجود ضد مقابل. بنابراین بین این دو تا مانعیت فعلی وجود ندارد، از این جهت هیچ گونه مقدمیتی از باب رفع مانع نیست. سیدنا الاستاد بعد از اضافاتی و توضیحاتی می فرماید: تحصل مما ذکرنا که امر به شئ دلالت بر نهی از ضد نمی کند چه ضد عام باشد یا ضد خاص. ضد عام به معنای ترک مطلق و ضد خاص به معنای فعل مزاحم با ماموربه. چون ملازمه را که از بین رفت، هیچ تلازمی بین امر به شئ و نهی از ضد آن نیست. ضد، عام باشد یا خاص. و همین طور امام خمینی (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: امر به شئ دلالت بر نهی از ضد نمی کند.

ص: ۵۲۵

۱- مناهج الوصول، امام خمینی، جلد ۲، صفحه ۱۷.

تحقیق: قول مشهور صحیح است

تحقیق این است که با همه این دقتی که این اعاظم دارند، گفته می شود که «لا یمکن الاستلزام علیه» بلکه درست و صحیح آن است که مشهور گفته است. قول مشهور اصول از اساس مستحکمی برخوردار است که شیخ صدرا فرمودند: «و هو فی غایه الاتقان». اما دلیل آن: شکی در آن نیست که ضدین با هم متخاصمین هستند و انکار آن انکار ضرورت است. و شکی نیست به حکم وجدان که در عالم تحقق یک ضد می تواند مانع ضد دیگر بشود. شما که می خواهید ازاله نجاست بکنید، نماز خواندن در آن بی هیچ تردیدی مانع ازاله می شود.

شیخ صدرا می فرماید: رفع مانع هم در سلسله علل است

پس از که مانع بود، برای انجام عمل یعنی ازاله باید رفع مانع بشود. رفع مانع در سلسله علل است و مقتضی، شرط و رفع مانع.

جواب از اشکال اول

اما اشکالات: اشکال اصلی محقق خراسانی این بود که مقدمه باید از ذی المقدمه تقدم داشته باشد. ضدین در یک رتبه قرار دارند. جوابش را مرحوم شیخ صدرا داده است، می فرماید: این حرف کلیت ندارد. برای این که ما در مقدمات گفتیم مقدمه مقارن و حتی شرط متاخر هم داریم. بنابراین این رفع مانع می شود مقدمه مقارن. اگر رتبه را در نظر بگیرید، تقدم و تاخر در علت و معلول هم نیست. علت و معلول هم زمان هستند. مثلا همان زمان که دست حرکت می کند که علت است برای حرکت کلید، همان زمان کلید حرکت می کند و فاصله ندارد. اما این که تقدم زمانی ندارد، پس علت نیست بلکه در علت، تقدم زمانی شرط نیست بلکه تقدم رتبی کافی است. عدم مانع یا رفع مانع هم زمان است ولی تقدم آن تقدم رتبی است. می شود در سلسله علل و مقدمات قرار بگیرد. بنابراین یک اشکال که عبارت بود از نفی مقدمیت، وارد نبود.

جواب از اشکال دوم

و اشکال دوم محقق خراسانی این بود که اگر قائل به مقدمیت ترک ضد بشویم و بگوییم فعل ماموربه متوقف است به ترک ضد آن، متقابلا ترک ضد هم توقف پیدا می کند به وجود فعل ماموربه و مستلزم دور مصرح می شود. جوابی که از دور داده می شود این است که توقف فعل ماموربه به ترک ضد، توقف در عالم اثبات و وقوع است. در مرحله وقوع و تحقق فعل ماموربه توقف دارد بر ترک ضد. اما ترک ضد به فعل ماموربه در عالم اثبات توقف ندارد. ترک ضد به فعل ضد توقف دارد در عالم ثبوت و امکان. آن جا که بحث از امکان به عمل می آید، می گوییم ترک ضد ممکن است به شرط این که فعل انجام بشود که مانع آن بشود. به عبارت دیگر توقف ترک ضد در عالم تصور است و توقف فعل ضد در عالم تصدیق است. پس موقوف و موقوف علیه عین هم نیستند که یکی اثباتی و دیگری ثبوتی است. پس تا این مرحله از بحث رأی مشهور درست است و آن این بود که امر به شئ دلالت می کند بر نهی از ضد به نحو دلالت التزامیه.

اما اشکال محقق نائینی که ترک ضد مستند به عدم مقتضی است

اما اشکال دوم که محقق نائینی فرمود: ترک ضد مستند به عدم مقتضی است. آتشی که به این هیزم وارد نمی شود، مستند است به عدم افروختن آتش، ناری نیست تا این هیزم آتش بگیرد. بعد از که ترک ضد، مستند به مقتضی است، بنابراین ترک ضد متوقف به وجود ضد مقابل نیست و مقدمیت از بین می رود و ملازمه نیست.

ص: ۵۲۷

جوابش این است که قصد مقتضی علت برای ماموربه نیست

تحقیق این است که فرمایش ایشان در این مسئله به نتیجه نمی رسد، برای این که اگر فرض کردیم که ترک ضد مثلا ترک صلاه نسبت به ماموربه (وجوب ازاله) مستند است به عدم مقتضی اما وجود و ایجاد فعل ماموربه یعنی ایجاد ضد مقابل که آن هم مستند است به وجود مقتضی در خودش. اگر گفتید فقط مقتضی تمام ملاک است باید بگوییم که فعل ضد مستند باشد به مقتضی که وجود دارد در خودش، در حالی که مقتضی تنها در ایجاد کافی نیست. بنابراین مقتضی برای هر دو طرف نفیا و اثباتا کارساز است. نفیا درست است که عدم مقتضی مقدمه یا سند برای ترک ضد است اما وجود مقتضی علت برای ایجاد ماموربه نیست. یک جزء است، اگر بیان شما را قبول کنیم، باید بگوییم که مقتضی، علت تامه است. بنابراین مستند به مقتضی است به عنوان جزء العله، مقتضی تنها کافی نیست و باید شرط فراهم بشود و مانع هم نداشته باشد.

استناد وجود ضدی به مقتضی در تکوینیات است نه شرعیات

مضافا بر این می گوییم شما که نفی ضد یا ترک ضد را فرمودید مستند است به عدم مقتضی، در امور تکوینی مثال زدید که آتش نگرفتن هیزم به وسیله نبود آتش، اما در شرعیات این گونه نیست. مثال ما در شرعیات به این صورت است که دو تا عمل هر دو مقتضی دارد. ازاله، مقتضی دارد که مقتضی در شرعیات وجود مصلحت است. ازاله مصلحت جعل دارد و صلاه مصلحت جعل دارد اما تضارب و تضاد اتفاقی است. آن بیانی که دارید، آن در تضاد اصلی است که دو ضد اصلی آن گونه است نه دو ضد اتفاقی که تزاحم است. در ضدین اصلیین عدم یکی از دو تا ضد مستند است به عدم مقتضی خودش. اما در ضدین اتفاقیین مثل وسائل شرعی است که وجوب ازاله و وجوب صلاه هر دو مقتضی دارد و شرط هم ممکن است ولی هر دو مانع دارد. اگر صلاه انجام بشود در حین وجوب ازاله، مانع برای انجام وجوب ازاله است که این یک امر وجدانی است. اما ترک ضد که عبارت است از ترک صلاه، ترک صلاه این جا مستند به عدم مقتضی نیست ولیکن مستند است به عدم وجود شرط. شرط در انجام ماموربه شرعی، قدرت مکلف است. ترک ضد مستند است به عدم شرط یعنی مکلف شرعا قدرت ندارد و شرط محقق نیست.

جواب دور

اینجا جواب دور هم داده شد که وجود فعل ماموربه یعنی ازاله توقف دارد به ترک ضد به عنوان رفع مانع اما رفع مانع توقف به وجود ضد ندارد و توقف دارد به عدم تحقق شرط. پس مسئله دور اساسا حل شد. در نتیجه آنچه تحقیق است این است که امر به شئ دلالت دارد بر نهی از ضد، به دو صورت: اگر ضدین از باب نقیضین باشد یعنی ضد عام، دلالت امر بر نهی از ضد جزء مسلمات است که محقق نائینی (1) می فرماید: دلالت امر به شئ بر نهی از ضد به عنوان ضد عام که شکل نقیضین را دارد، خلافی بین صاحبنظران نیست که وجود احد النقیضین یستلزم عدم نقیض الآخر و الا معنای نقیضین تحقق پیدا نمی کند. استلزام در نقیضین یک امر واضحی است که این عدل که وجود دارد، طرف آن عدم است. لذا شیخ صدرا اعلی الله مقامه هم می فرمودند که در صورتی که ما امر به شئ، ترک از ضد آن را به عنوان نقیضین در نظر بگیریم، دلالت التزامیه قابل انکار نیست. و اما نسبت به ضد خاص که گفتیم به عنوان یک ضد مزاحم، شرح آن را دادیم که با دلیل تمانع و رفع مانع، نتیجه ثابت شد که امر به شئ دلالت دارد بر نهی از ضد خودش به عنوان دلالت التزامیه.

اما دلالت تضمنیه: وجود بسیط است و مرکب نیست

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۱، صفحه ۲۴۳.

درجه بندی دلالت را از لحاظ قوت و ضعف در نظر گرفتیم که از لحاظ قوت درجه اول مربوط می شود به دلالت التزامیه که از نهایت قوت برخوردار است. اما دلالت تضمنیه: صاحب معالم (۱) قدس الله نفسه الزکیه فرمودند: واجب دارای دو جزء است و رجحان الفعل مع المنع من الترک، در جواب این مطلب محقق خراسانی فرموده انـد که وجوب، بسیط است و وجوب دارای اجزاء و ترکب ندارد. و سیدنا الاستاد هم این مطلب را تایید فرمودند که وجوب یک حکم شرعی انتزاعی است و امر انتزاعی مرکب نیست. حتی قولی که گفته شد که بگوییم امکان دارد اجزاء، اجزاء تحلیلیه باشد هم پس از که گفتیم وجوب امر انتزاعی است، جایی برای اجزاء تحلیلیه هم باقی نخواهد بود. اجزاء تحلیلیه مربوط می شود به ماهیات متاصله و به امور اعتباری جایی ندارد. این قول هم که رد شد که درست هم است.

اما عینیت نیست چون کذب است

دلیل درجه سوم از نظر اعتبار این است که گفته شود امر به شئ، عین نهی از ضد است، جوابش را شیخ انصاری دادند که اگر به طور واقع بگوییم، کذب می شود. اما سید می فرماید: مراجعه کنید، مدلول امر به شـئ، فعل است و ضد، ترک اصت. دو تا مدلول متضاد است و اگر بگوییم قول به عینیت درست است باید بگوییم که یک ضد عین ضد دیگر است و این انکار ضروری وجدانی است. کعبی می گوید مباح نداریم. چون هر فعلی که انجام بدهید، یا واجب است و اگر واجب نیست که مستحب است و اگر مستحب و مکروه هم نیست، این فعل مباح مقدمه می شود برای ترک حرام. پس مباح هم واجب است. بنابر مسلک محققین و اساتید ما گفتیم که تمانع نیست. بر اساس این که تمانعی نباشد و ترک ضد مستند به عدم مقتضی باشد و مستند به ضد خودش نیست.

۱- معالم الدین، شیخ حسن زین الدین، صفحه ۶۳.

تحقیق این است که در مقدمیت توقف لازم است

اما ما که مسئله مقتضی و عدم مقتضی را اشکال کردیم، جواب این است که در مقدمیت توقف لازم است. اگر توقف نباشد، مقدمیتی وجود ندارد و آن کبرای که محل اشکال است، در وجوب شرعی است. و کبری از لحاظ عقلی در وجوب عقلی شکی نیست. بنابراین یک مباحی که ارتباط بسیار دوری هم ممکن است به ترک حرام نداشته باشد، اشتغال دارید این مقدمیت ندارد. گفتیم که فرق است بین مقدمه و سبب و ارتباطات. اگر ارتباطات ضعیف را در نظر بگیرید، تمام عالم هستی آنچه هست با هم یک نوع ارتباط دارد و همه مقدمه باشند که نیست. مقدمه آن است که ذوالمقدمه به آن مقدمه توقف داشته باشد. پس از توقف، وجوب عقلی اش قطعی است. لذا در مباحاتی که ربط بسیار بعیدی به ترک حرام دارد، عنوان مقدمیت و توقف نیست. لذا حکم جدیدی روی مباح اصلا زمینه ندارد. بنابراین رأی کعبی بی اساس است.

ثمره بحث: اگر ضد عبادت بود، آن عبادت صحیح نیست

اگر بحث ضد به نتیجه رسید و ماموربه دلالت کرد بر ترک از ضد آن، اگر ضد عبادت باشد، انجام آن ضد صحیح نیست منتها با ضمیمه یک مقدمه دیگر و آن دلالت نهی بر فساد در عبادات. با دلالت نهی بر فساد در عبادات، اگر ضد از عبادات بود، بنابر دلالت امر به شئ و نهی از ضد، آن عبادت درست نخواهد بود. این ثمره ای است که محقق خراسانی آن را ذکر کرده است. و ثمره هرچند اشکال جزئی درباره اش مطرح شده است که می گویندآن ترک ضد ممکن است مربوط به عدم اراده مکلف باشد نه مربوط به فعل آن. این یک اشکالی است که می شود بگوییم تصور آن کافی است برای عدم صحت آن. در مجموع فعلا ثمره را بر مبنای محقق خراسانی آن مسئله اعلام بشود و ثمره لا بأس به است.

ص: ۵۳۱

مسئله ترتب ۹۲/۱۲/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مسئله ترتب

ثمره ضد

ثمره بحث ضد گفته شد که فساد عبادت است در صورتی که امر به شئ دلالت بر نهی از ضد بکند و این ثمره اختصاص دارد به ضد عبادی که می شود مقدمه عبادی. مثلا آمده است «ازل النجاسه عن المسجد» و اگر کسی نماز بخواند بنابر ملازمه و بنابر دلالت نهی در عبادات بر فساد آن نماز باطل خواهد بود.

شیخ بهائی می فرماید: اگر چه امر دلالت بر نهی از ضد نداشته باشد، عبادت اگر امر نداشته باشد باطل است

این ثمره در کتاب هدایه المسترشدین (۱) نسبت داده شده است به شیخ بهائی که فرموده نیازی به دلالت امر بر نهی از ضد نداریم. اگر عبادت امر نداشته باشد، باطل است. چون مبنای مشهور این است که در عبادت و تقرب، باید امر باشد و اگر امر نبود، عبادت باطل بود. در این ثمره هم امر نداریم، همان عدم امر کافی است برای بطلان عبادت و نیازی به دلالت امر به شئ، نهی از ضد نداریم.

جواب محقق خراسانی به شیخ بهائی

اما جواب محقق خراسانی از این اشکال طبق مبنای خود ایشان است که برای عبادت محبوبیت ذاتی کافی است، اضافه ی عمل الی الله کافی است و امر نباشد، ضرری به عبادیت عمل وارد نمی کند. بنابراین این جا اگر ملازمه ای بین امر به شئ بر نهی از ضد نباشد و امر فعلی هم نداشته باشد به جهت مزاحمت با امر اهم، محبوبیت صلاه در مثال کافی است برای صحت عمل و عبادت. ثمره را محقق خراسانی درست می دانند و این ثمره هرچند مورد آن ممکن است نادر باشد ولی اهمیت آن بالاست. از آن جا وجود نادر اهم می تواند ثمره ای برای بحث مهمی باشد. از این ثمره ارتباط پیدا می کند به ترتب که ضد می شود برایش امر درست کنیم؟ این رابطه که درست شد، بحث از آن ترتب است.

ص: ۵۳۲

۱- هدایه المسترشدین، شیخ محمد تقی، صفحه ۲۴۴.

بحث ترتب و عنوان آن

مقصد از بحث ترتب این است که برای ضد ماموربه می شود امر درست کنیم تا انجام آن بر مسلک مشهور طبق امر و درست باشد یا نمی شود؟ در این جا بحث از ترتب به میان می آید. ترتب عبارت است از ترک امر به اهم و انجام ماموربه به امر مهم

و انجام امر به مهم مترتب است به ترک و عصیان امر به اهم که این عنوان ترتب است.

آیا مسئله ترتب از مسائل مستحدثه است

آیا مسئله ترتب از مسائل مستحدثه در اصول است؟ به طور کل ترتب در السن قدماء مثل شیخ طوسی و شیخ مفید و سید تا علامه حلی و تا محقق اول و شهیدین از ترتب اثری دیده نمی شود. آنچه که در تاریخ علم اصول و فقه دیده می شود این است که محقق ثانی در جامع المقاصد از ترتب ذکر به عمل آورده ولی معلوم نیست که منظورش این ترتب است یا یک بحث مناسبتی است. اما آنچه به طور دقیق بحث ترتب را پیدا کنیم، شیخ کاشف الغطاء کبیر قدس الله نفسه الزکیه در کتاب کشف الغطاء بحث ترتب را مطرح کرده، آنگاه بعد از ایشان شیخ انصاری (۱) هم در تقریرات این بحث را عنوان فرموده اند. و همینطور بعد از ایشان میرزای شیرازی کبیر قدس الله اسرارهم بحث ترتب را داشته است و بعد محقق خراسانی بحث ترتب به طور جدی و مسئله مستقل بحث کرده است. با توجه به تعابیر اختصاری که در کفایه الاصول به کار می رود، بحث ترتب در کفایه الاصول با توجه خاصی بحث شده. اما پس از محقق خراسانی، محقق نائینی (۲) قدس الله نفسه الزکیه در کتاب اجود التقریرات بحث ترتب را منقح و مرکز، دقیق و کامل بحث کرده است. و آخرین و کامل ترین بحثی که درباره ترتب به ثبت رسیده، سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه در کتاب مصباح الاصول است.

۱- مطارح الانظار، شیخ انصاری، صفحه ۵۷.

۲- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۱، صفحه ۳۰۷.

آراء درباره ترتب

بحث ترتب دائر است بین امکـان و امتنـاع. شـیخ انصـاری و محقق خراسـانی در تقریرات و کفایه الاصول اعلام می دارنـد که ترتب امکان ندارد. و محقق نائینی و سیدنا الاستاد با قاطعیت می گویند ترتب امر ممکن است.

نوع بحث ترتب که آیا فلسفی یا کلامی یا عقلی؟

بحث ترتب از چه نوع بحثی است؟ بحث کلامی است یـا فلسـفی است؟ آیـا لفظی است یا عقلی است و از قبیل عقل عملی یا عقل نظری؟. معیار در مسئله لفظی و عقلی چیست؟

معیار در مسائل لفظی و عقلی

در مسائـل لفظیه معیـار، ظهورات است. اگر بحث از ظهورات وضـعیه الفـاظ بود، این معیـار بحث لفظی می شود و در مبـاحث عقلیه معیـار این است که حـاکم در مسـئله عقل باشـد. در اینجا هم صـحت امر برای ضـد از نظر عقل ارزیابی می شود و حکم عقل در اینجا معیار است. جایی که عقل حاکم باشد، آن جا می شود مسـئله عقلیه. بنابراین نوعیت مسـئله معلوم شد که مسـئله ترتب، عقلیه است. اما معنای ترتب و اشاره به امکان آن و اشاره به امتناع بر سبک بیان محقق خراسانی:

شرح مسئله با اسلوب کفایه الاصول

محقق خراسـانی ترتب را معنـا می کنـد، می فرمایـد: ممکن است امر به ضـد از طریق ترتب درست شود به این صورت که دو مـاموربه در کنـار هم قرار دارنـد، در مثـال معروف «ازل النجـاسه عن المسـجد» و در کنـار آن هم «صل»، این دو تا امر و دو تا ماموربه در ابتـدای کار بـدون تصـرف و معصـیت و مبادرت به ترتیب می بینیم که هر امری که اهم او مقدم است و زمینه برای مهم بـاقی نمی گـذارد و اهمیت هم از طریق تضـییق و توسـعه به دست می آیـد. ازاله امر آن اهم است که اهمیت آن از طریق تضـییق و توسـعه است. «ازل« فـوری است و «صـل» موسـع است. که محور بحث هم به همین صورت است که مضـیق و موسع باشد و الا ترتب معنا نخواهد داشت.

ص: ۵۳۴

فعلیت امر به مهم مترتب به عصیان به اهم است

مکلف امر به اهم را عصیان کرد و بعد از که عصیان کرد، عصیان به امر مهم موضوع می شود برای امر به مهم. امر به مهم، امر داشت ولی امر آن مشروط بود و امر به اهم جلوی آن را گرفته بود، امر به اهم که از بین رفت به توسط مخالفت و عصیان، آن امر به مهم فعلی می شود و قابل امتثال. این معنای ترتب است.

سوال: این کلام در تصور است و در عالم تحقق نیست، چون اگر در مقام خارجی عصیان شده باشد، ترتبی نیست. چون در صورت عصیان، امر به اهم دیگر نیست و امر به مهم است.

جواب: ما ثابت می کنیم که امر به اهم با عصیان ساقط نمی شود و با امتثال ساقط می شود. عصیان شده باشد اما امتثال که نشده. پس برای مهم امر آن است، چون آن عصیان شده اما اهم که امتثال نشده، امر است و دو امر می شود فعلی. بنابراین عصیان امر به اهم، موضوع می شود برای فعلیت امر به مهم و فعلیت امر به مهم مترتب است بر عصیان امر به اهم که این می شود ترتب.

دو نکته در امکان

طبیعتا امر به مهم در طول امر به اهم است که عصیان آن موضوع می شود برای امر به مهم.

سوال: در مقام جعل، در طول هم اینطور جعل شدند.

ص: ۵۳۵

جواب: در مقام جعل اصلا تعارضی ندارند و در طول هم بودن مربوط به مرحله امتثال و مربوط به رتبه ای که بین موسع و مضیق در واقع دارند. بنابراین این نتیجه را می گیریم که امر به ضد که عبارت است از امر به مهم در عرض امر به اهم نیست بلکه در طول امر به اهم است. نکته دیگر برای امکان این است که در این قضیه ترتب طلب جمع بین ضدین نشده، یک ضد عصیان شده و بعد ضد دیگر مورد طلب قرار گرفته، طلب ضد اول قبل از طلب متعلق به ضد دوم است. بنابراین ترتب کار ممکنی است و هدف ترتب این بود که امر برای ضد ماموربه درست باشد و برای ضد ماموربه، امر درست شد و بنابراین اگر ضد ماموربه اتیان بشود، براساس ترتب اتیان آن درست است و باطل نیست.

محقق خراسانی می فرماید: در ترتب آیا دو امر فعلی است یا یکی فعلی و دیگری ساقط است

بعد از این محقق خراسانی می فرماید: «قلت» در این ترتب هر دو امر فعلی است یا یکی فعلی و یکی ساقط شد. اگر بگویید یکی ساقط شده یعنی امر به اهم ساقط شد، امر به ضد که امر به مهم است می ماند، این حرف درست است که طلب ضدین نیست.

اگر هر دو فعلی شد، ظرفیت هر دو موجود نیست و منتهی به طلب ضدین می شود

ولی واقعیت این است که امر به اهم مطلق است و امر به مهم مشروط است. شرط امر به مهم، عصیان امر به اهم است و چون شرط امر به مهم آن محقق شد می شود فعلی و امر به اهم مطلق بود و شرطی ندارد، در صورتی که عصیان بشود یا امر مهمی اتیان شود یا نشود، آن امرش باقی است و مطلق است. در صورت عصیان امر به مهم، امتثال صورت نگرفته و راه طبیعی برای مکلف مقدور برای سقوط امر، امتثال امر است و عصیان موجب سقوط امر نمی شود و مشغولیت ذمه است. پس در صورتی که امر به اهم عصیان شد و امر به مهم هم آمد، هر دو امر می شود فعلی. دو امر فعلی از سوی مولی در «آن» واحد که ظرفیت برای هر دو نیست چون اگر ظرفیت برای هر دو بود، بحثی نبود. در صورت تزاحم دو امر فعلی و هر دو متعلق آن را فعلا بطلبد، منتهی به طلب ضدین می شود. بنابراین هر دو امر فعلی است و ظرف برای یکی بیشتر گنجایش ندارد و تزاحم است، در آن ظرف واحد و «آن» واحد دو امر فعلی برای مکلف متوجه بشود، طلب ضدین است. بنابراین ترتب کار ناممکنی است. این ما حصل فرمایش محقق خراسانی بود.

ص: ۵۳۶

رأی محقق نائینی در مسئله ترتب ۹۲/۱۲/۱۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: رأی محقق نائینی در مسئله ترتب

رأی محقق نائینی در ترتب و ۵ مقدمه آن

محقق نائینی (۱) قدس الله نفسه الزکیه در کتاب اجود التقریرات مسئله ترتب را مفصل و دقیق بحث فرموده اند و درباره ترتب پنج مقدمه ذکر می کنند با تفصیل که عمده ترین آن مقدمات، مقدمه چهارم است که زمینه برای امکان ترتب در این مقدمه فراهم می کند. ما حصل فرمایش ایشان در چند نکته خلاصه می شود: نکته اول این است که امر به اهم و امر به مهم در مقام امتثال در طول هم قرار دارند. نکته دوم: امر به اهم و امر به مهم هر دو در یک زمان فعلی هستند. نکته سوم: عصیان امر به اهم موضوع برای امر به مهم است. نکته چهارم: این امرین که در یک زمان جمع می شوند، وصف شان فرق می کند. با وصف اطلاق و تقیید دریک زمان جمع می شوند یعنی امر به اهم دارای وصف اطلاق است و امر به مهم دارای وصف مقید و مشروط است. نکته پنجم: مقتضای امر به اهم هدم موضوع امر به مهم است و مقتضای امر به مهم فقط انجام مدلول آن است. نکته ششم: امر به مهم رتبتاً متاخر است از امر به اهم. بعد از عصیان که موضوع شد، رتبه بندی می شود و رتبه امر به اهم آنجایی است که امر به مهم موضوع ندارد. و بعد رتبه امر به مهم وقتی است که امر به اهم عصیان شده است. بعد از بیان این شش نکته ایشان برای اثبات مطلوب یعنی امکان و وقوع ترتب دلیل اقامه می کند و در مرحله دیگر رفع اشکال می کند.

ص: ۵۳۷

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۱، صفحه ۲۹۵ تا ۳۰۸.

اما ادله محقق نائینی بر امکان وقوع ترتب

اما اقامه دلیل، می فرماید: دلیل بر امکان و وقوع ترتب انّاً و لمّاً وجود دارد.

دلیل انّی وقوع در فروع فقهی

اما دلیل انّی عبارت است از وقوع فروع فقهی به نحو ترتب. اگر کسی وظیفه اش وضو باشد و وضو را عصیان کند یا وظیفه اش غسل باشد و غسل را عصیان کند تا برسد نزدیک های آخر وقت که تیمم وقت دارد، اینجا پس از این عصیان امر به اهم باید تیمم بکند. مثال دیگر: کسی نذر کند که مسافرت برود و روزه اش را نگیرد، اما ماه رمضان که رسید، نذر را عصیان کند، باید روزه بگیرد. عصیان اهم بعد از آن امر به مهم می آید. مثال دیگر: کسی در مسافرت است و مولی دستور داده که قصد اقامه کند که واجب است یا پدر دستور داده قصد اقامه کند. اگر قصد اقامه کند، باید نماز را درست بخواند اما او امر مولای شرعی یا عرفی را تخلف می کند و قصد اقامه نمی کند که باید نماز را قصر بخواند. پس دلیل بر امکان ترتب، وقوع آن است در فروعی که محقق نائینی می فرماید: در فقه متسالم علیه است که امر به اهم که عصیان بشود، امر به مهم می آید.

این بهترین دلیل برای صحت ترتب است.

دلیل لمّی

اما دلیل لمی: دلیل لمی را تقریبا همان مقدمات شش گانه را که گفتیم از همان مقدمات، یک مقدمه اش را برجسته می کند و آن این است که می فرمایند: طلب جمع بین ضدین در صورتی است که هر دو خطاب مطلق باشد و در صورتی که یک خطاب مطلق نسبت به خطاب دیگری و خطاب دیگری مقید نسبت به این خطاب قبلی، در اینجا اشکالی برای ترتب وجود نخواهد داشت. در مثال توضیح می دهد که حقیقت مطلب این است که گفته می شود «ازل النجاسه عن المسجد فان عصیت صل»، ازاله نجاست مطلق است و مقید به خواندن صلاه و عدم خواندن صلاه نیست. منظور از مطلق و مقید، مطلق و مقید نسبت به امر دیگری یعنی امر به اهم مقید به امر مهم نیست اثباتا و نفیا، اما امر به مهم مقید است به امر به اهم نفیا. بنابراین متعلق امر به مهم طبیعتا در طول متعلق امر به اهم قرار می گیرد و طلب ضدین نیست. جمع بین خطابین است زمانا، اما طلب جمع نیست. این دلیل انی و لمی که بیان شد.

ص: ۵۳۸

اصلی ترین مرحله ترتب رفع اشکال است

اما بعد از بیان این دلیل که اصلی ترین مرحله مسئله ترتب رفع اشکال است.

اشکال طلب ضدین که محقق خراسانی اعلام کردند

اشکال همان اشکالی است که محقق خراسانی آن اشکال را برای امتناع ترتب اعلام می کند. و آن این است که فعلی بودن هر دو طلب در یک «آن» است و این کار مشکلی است. دو طلب فعلی است و مقصود هم این است که هر دو در«آن» واحد که ظرفیت برای یکی بیشتر نیست، می شود طلب جمع بین ضدین.

عصیان باعث سقوط امر نمی شود

اگر بگوییم که امر به اهم عصیان شد و امر به مهم باقی است، اشکال حل است اما ما می گوییم امر به اهم باقی است. ممکن است گفته بشود که سقوط امر به وسیله دو چیز است: امتثال و عصیان. جوابش این است که سقوط امر در حال اختیار فقط به امتثال است و مجرد عصیان باعث سقوط نیست بلکه عصیانی که قدرت مکلف را بگیرد، موجب سقوط امر می شود. یک عصیانی که ابتداء به عمل بیاید، امر ساقط نیست و الا اگر امر ساقط باشد، معنایش این است که آدمی که عصیان می کند ومنصرف بشود، و بعد امر را انجام بدهد باید درست نباشد چون امر دیگر نیست، برای این که عصیان را که انجام داده، ساقط شده و الان ماموربه را که انجام می دهد امری نیست و انجامی نشده و فقط عاصی است، در حالی که اگر کسی منصرف بشود و بعد عمل را انجام بدهد، یک تجری ممکن است اما عمل را در وقت انجام می دهد و هیچ مشکلی ندارد. مثلا کسی تصمیم می گیرد که نماز نخواند در وقت، و بعد در آخر های وقت متنبه شد و نمازش را خواند، آیا این نماز درست است؟ درست است، پس اگر درست است، عصیان باعث سقوط امر نمی شود. اما اگر عصیان ادامه پیدا کرد و امر ساقط شد چون دیگر قدرت نبود. مثلا وقت ندارد که نماز را انجام بدهد و قدرت نبود. یا کسی خودش را عمدا از روزه گرفتن تا بعد از ظهر عاجز کرد و قدرتش را عمدا از دست داد، این جا عصیانی که منتهی بشود به حذف قدرت، امر ساقط است. امر که ساقط است، طبق قاعده است و عصیان باعث سقوط نیست بلکه امر از حیث عدم قدرت ساقط شده است. بنابراین عصیان باعث سقوط امر نمی شود. بعد از که امر فعلا ساقط نشده، اینجا امر به «ازل» دارد و امر به «صل» هم فرض کردیم که است برای این که عصیان ازاله موضوع می شود برای فعلیت و تنجز «صل». بر مبنای محقق خراسانی اصلا «صل» (امر به مهم) فعلیت و تنجز پیدا نمی کند تا امر به اهم است و اگر امر به مهم بیاید، جمع بین امرین فعلیین منتهی به طلب ضدین می شود.اما اگر گفتید که عصیان باعث سقوط امر به اهم می شود و فقط امر به مهم است، این خارج از فرض ترتب است. و الا این مسیر طبیعی در تکالیف این است که یک امر انجام می شود و امر دوم می آید و یک امر امتثال می شود و یک امر دوم و ربط به ترتب ندارد. اگر بگوییم امر به اهم ساقط است و امر به مهم است بدون هیچ مزاحمتی، این خارج فرض است.

جواب: و لو هر دو امر فعلی است اما رتبه امر به اهم مقدمه بر رتبه امر به مهم است

می فرمایـد: در صورتی طلب جمع به عمل می آیـد که هر دو خطاب مطلق باشـد. اگر گفتیم یکی مطلق است و دیگری مقید، در اینجا بین مطلق و مقید تزاحم و تضادی نیست. بعد می گوید: اگر بگویید مطلق و مقید است اما موضوع امر به مهم، عصیان به امر به اهم است، این درست است امـا هر دو امر فعلی است. می فرمایـد: حـل این معضل از این طریق میسور است که هر دو امر هرچنـد فعلی اسـت امـا رتبـه آن فرق دارد. رتبـه امر بـه اهـم مقـدم است و رتبه امر به مهم متـاخر است و رتبه امر به اهم از مقتضـی آن پیداست. مقتضـی در امر به اهم، هدم موضوع مهم است. و مقتضـی امر به مهم انجام مطلوب است. می فرماید: در مثال تکوینی این است که حرکت جسم و تسویـد آن، حرکت جسم رتبه اش مقـدم است از تسوید جسم. کسـی یک جسـمی مثلا چوبی را حرکت می دهـد و می برد به رنگ کاری، آن مرحله اول که تحریک جسم است انجام می شود، رتبه اش مقدم است بر مرحله دوم که عبارت است از تسوید جسم که تخته چوب را رنگ سیاه بزنند. در همین مثال تکوینی فعلیت این دو تا، طلب جمع نیست. چون هر دو در رتبه بـا هم دیگر فرق می کننـد. یکی جـا به جـایی است و دیگری پس از جا به جایی رنگ کردن است. به عبارت دیگر رتبه اول انتقال است و رتبه دوم رنگ کردن است. این اختلاف رتبه سبب می شود که طلب جمع بین ضـدین نشود. بعـد تطبیق می کند به مسئله مورد بحث، می فرمایند: رتبه امر به اهم که ازاله نجاست است، مقدم است و تا آن امر در رتبه خـودش مورد ملاحظه قرار بگیرد، نوبت و زمینه برای رتبه امر به مهم فراهم نمی شود. و بعـد از که رتبه امر به مهم به وسـیله عصـیان آمـد، امر به اهم ساقـط نمی شود، امـا عصـیان، ترک امر به اهـم است. پس ترک امر به اهم چیزی شـبیه سقوط امر به اهم است. از همین جا ترتب تحقق پیـدا می کنـد. بنابراین آن را ترک کرده و به عهـده خودش گرفته، و تا ترک بکنـد، آن جا یک چیز دیگری است که از آن ترک اسـتفاده می کنـد که ترک که اگر است، او می آیـد. امر به مهم موضوع آن محقق می شود. پس او انجام می شود و مطلوب شـرعی هم خواهـد بود. مثال دیگر در اباحه می زند، می فرماید: اگر یک واجبی را ترک کنیـد و در کنـار آن واجب و ضـد وجوبی آن، یـک امر مبـاح است، آیـا آن امر مبـاح از مباح بودن بیرون می رود؟ نه، تـا واجب بوده، مباح راه نداشـته اما واجب را که ترک کردیـد، مباح است. موضوع مباح، ترک واجب است. بنابراین امر به مهم بـا یـک شـرط که ترک واجب اهم بـود، چـون واجب اهم مـانع بـود و مقـدم و رافع موضوع بود. آن امر به اهم که ترک شـد، بعـد از آن امر به مهم موضوع آن محقق شده و همان دلیل اصـلی اش است چون یک مانع بوده و آن مانع هم رفته است. بنـابراین جمع بین طلبین یا خطابین فعلیین، طلب جمع نیست. بلکه ترتبی است که گفته می شود ترتب نه تنها کار ممکن و واقعی است بلکه در مورد خودش یک ضـرورت است. چون موضوع امر به مهم که محقق شده، تحقق محمول پس از تحقق موضوع می شود یک امر ضروری. بنابراین به این نتیجه رسیدیم که امر به اهم، موضوع امر به مهم را رفع می کند و او مطلوب است اما اگر او ترک شد، موضوع برای امر به مهم آماده می شود و مطلوب شرع می شود ماموربه امر به مهم.

ص: ۵۴۰

سوال: آیا با عصیان اهمیت می رود؟

جواب: اهمیت فعلیت نـدارد. اهمیت حالت بعث و تحریک نـدارد بلکه اهمیت است و آن اهمیت که عصـیان شده عقاب دارد امـا فرض ما این است که در صورتی که امر به اهم عصـیان بشود، آیا راهی برای تصـحیح امر به ضـد دارد یا نـدارد؟ ما با این توضـیح صحت برای امر به مهم درست بشود که سیدنا الاستاد هم همین مطلب را با دقت و صراحت بیان می کند، می فرماید: امر به مهم پس از عصـیان امر به اهم ثابت و محقق است. یک مثال عرفی هم اضافه می کنـد، می فرماید: در مثال عرفی اسـتاد امر می کنـد برای شـاگرد خودش که اول درس بخوان و اگر درس خوب نخوانـدی، منبر برو. این جـا امر به اهم درس است و اگر عصـیان شـد، موضوع برای امر به مهم که منبر رفتن است. بنـابراین مشـکلی نـدارد و رتبه بنـدی است. در همـان جایی که درس نمی خواند و عصیان کرده، امر فعلی است ولی ترک کرده. ترک با سقوط خیلی نزدیک است که اگر امر به اهم سقوط پیـدا کرد، امر به مهم می آیـد و همین درجه بعـدی آن می شود ترک که فعلاـ ترک کرده که مسئولیت آن بر خودش است. پس موضـوع برای امر به مهم، عمـل نکردن به مقتضـای امر به اهم است. موضـوع محقق است و ترتب درست است و شـرعا و عرفا هم متحقق است و هیچ اشکالی ندارد.

ص: ۵۴۱

بررسی رأی سید الخویی در ترتب ۹۲/۱۲/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بررسی رأی سید الخویی در ترتب

بعد از که گفته شد ترتب بر مسلک محقق خراسانی ممتنع و محال است و بر مسلک محقق نائینی ممکن است، سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه بحث ترتب را به طور مشروح ارائه می کند و نتیجه ای که اعلام می کند این است که می فرماید: آنچه محقق نائینی فرمودند، درست است یعنی ترتب امر ممکنی است.

مقدمات ثلاث

در این بحث مقدمات ثلاثی را بحث می کند، در ضمن این مقدمات مطالبی دارد که با تلخیص از این قرار است: ۱. ترتب همیشه بین دو امری است که از لحاظ رتبه مصلحتی با هم فرق داشته باشد، یعنی اهم و مهم باشد. بنابراین ترتب بین اهمین و مهمین تصویر ندارد بلکه ترتب جایگاه آن همیشه بین اهم و مهم است. ۲. مخالفت امر اهم که در کنار امر مهم قرار دارد، گاهی این مخالفت آنی است، یعنی مخالفت که صورت بگیرد، عصیان صورت گرفته و زمینه برای امتثال بعد از آن وجود ندارد. مثل دوران بین امر انقاذ غریق و اطفاء حریق که انقاذ غریق نجات نفس است و از اهمیت بالاـ برخوردار است و با مخالفت اندکی عصیان به عمل می آید، عصیانی که موجب سقوط امر می شود. چون زمینه امتثال از بین می رود. که در انقاذ در همان لحظات اول که مکلف به انقاذ مبادرت نکند، امتثالی دیگر وجود ندارد. در این صورت که ارتباط بین امر مهم و امر به اهم است، مخالفت امر اهم عصیان و سقوط امر را در پی دارد و این صورت از مسئله از بحث ترتب بیرون است. برای این که پس از عصیان امر اول ساقط شده و فعلیت ندارد. صورت دوم این است که عصیان و مخالفت امر به اهم آناًما صورت می گیرد و پس از عصیان امر به مهم هم فعلیت پیدا می کند، منتها این امر به اهم که به توسط مخالفت ابتدایی عصیان را در پی دارد، فعلیت آن باقی است. در طول تحقق امر به مهم، این امر به اهم هم فعلیت دارد. مثل این که امر بشود به اکرام زوار حرم که امر اهم است، و امر به مهم کنس حرم و جارو کردن حرم است. در این صورت اکرام که ترک بکنید، همان ترک ابتدایی می شود عصیان و شرط برای تحقق موضوع برای مهم که کنس باشد. منتها هر دو فعلیت دارد و هر دو مطلوبیت دارد. بنابراین اگر مولی بخواهد که این هر دو ماموربه را انجام بدهید یعنی هر دو امر فعلی باشد و مطلوبیت هر دو هم مسلم باشد در عرض هم، در این صورت سیدنا الاستاد می فرماید: علی الظاهر نظر منکرین به ترتب این است که در این جا قطعا طلب جمع بین ضدین است، در «آن» واحد یک قدرت نمی تواند. در یک فرصت کم که قابل جمع نباشد، یا زوار را اکرام کنید و یا کنس، اگر هر دو مطلوب باشد براثر فعلیت هر دو امر، طلب جمع بین ضدین است و در این صورت اگر ما بگوییم ترتب است، می گوییم محال است و منتهی می شود به طلب جمع بین ضدین. اما صورت سوم: ترک واجب اهم که محقق موضوع برای واجب مهم است، ترک آن و عصیان آن استمرار دارد و آنی نیست و ظرف وجود واجب مهم عصیان واجب اهم است و واجب مهم در این ظرف انجام می شود. در این صورت هر دو فعلی خواهد بود، برای این که امر به اهم عصیان شده است و نظر سیدنا الاستاد این است که امر به عصیان ساقط نمی شود برخلافی که محقق خراسانی اشاره دارد که امر یا به امتثال یا به عصیان ساقط می شود. که اختلاف آراء وجود دارد، رأیی است که عصیان هم موجب سقوط است اما رأی سیدنا الاستاد

قدس الله نفسه الزکیه این است که عصیان بما هو عصیان موجب سقوط امر نمی شود که گفتیم اگر آدم وسط عصیان منصرف بشود و امر انجام بدهد، باید اطاعت نشود در حالی که قطعا امتثال و اطاعت به عمل می آید، پس امر به وسیله عصیان ساقط نمی شود و امر به اهم به قوت خودش باقی است. و امر به مهم که از سوی شرع رسیده، یک مانع داشت که آن مانع فعل اهم بود نه امر به اهم. فعل اهم به توسط امری که داشت، مانع بود، الان آن فعل را ترک کردید، ترک ماموربه به امر اهم مانع از امر به مهم از بین رفت و هر دو فعلی است، سیدنا الاستاد می فرماید: در این فرض که هر دو امر فعلی بود، به این نکته توجه کنید که امر به اهم که عصیان شده است، شرط برای امر به مهم محقق شد. شرط آن عصیان امر به اهم بود اما این که عصیان گناه است و مسئولیت است به آن کار نداریم بلکه می خواهیم برای ضد و برای امر به مهم فعلیت بیاید. در این فرض از مسئله مطلوب شرعی واحد است و دو تا مطلوب نداریم. به این صورت که اگر امر به اهم را امتثال کنید، مطلوب فقط آن است و دیگر مطلوبیتی برای امر به مهم وجود ندارد. اما اگر امر به اهم را عصیان کند، در این صورت امر به مهم که فعلی شد، انجام این امر مطلوب شرعی است و دیگر مطلوبیت شرعی برای امر به اهم وجود ندارد.

ص: ۵۴۲

نکات محقق نائینی و استاد و سید الخویی

سوال: چطور می گوییم هر دو فعلیت است در حالی که مطلوبیت وجود ندارد؟

جواب: بر مسلک محقق نائینی یک نکته راه گشا بود و براساس توضیح ما نکته دیگر و براساس بیان سیدنا الاستاد نکته دیگر، محقق نائینی فرمود: هر دو خطاب اطلاق ندارد. خطاب اهم اطلاق دارد و خطاب مهم مقید است، بعد از که مقید شد، خطاب مهم در طول خطاب اهم قرار می گیرد. مثلا اگر کسی بگوید این تخته چوب را منتقل کن که این امر اول و اهم و اگر منتقل نکردی تسوید کند که این امر به مهم است. انتقال که صورت نگرفت، تسوید بعد از آن می آید و در عرض آن نیست و با هم جمع نمی شوند. اول انتقال و اگر انتقال صورت نگرفت، تسوید. جمع بین تکلیفین فعلیین است نه جمع بین مطلوبین. چون مطلوب اولی که مطلوب به اهم باشد، اگر ترک شود، دومی می آید. نکته ای که ما گفته ایم این است که فعل مهم مانعی دارد و رفع مانع آن هرچند باعث سقوط امر نمی شود ولی نتیجتا تقریبا حکم سقوط امر را دارد. این جا نتیجه سقوط امر است که ترک کرده. الان که ترک کرده آن امر اهم را، این زمینه خالی است برای انجام امر به مهم. در طول امر به اهم قرار گرفته است. و اما سیدنا الاستاد می فرماید: در فرض ترتب، تکلیفان فعلیان است که امر به اهم به وسیله عصیان ساقط نمی شود و امر به مهم به وسیله تحقق شرط آن فعلی می شود، امران فعلیان است اما در عمل مطلوب شرع فقط یکی است. چون ظرفیت برای هر دو که نیست و یکی را که ترک کردید، عواقب آن را دارد و اما در این فرصت که مانع برداشته شده، امر به مهم هم فعلیت دارد و انجام بدهید، تمام شرائط امتثال برای امر به مهم آماده است که شرط محقق و امر فعلی و انجام هم واقعی و مطابقت ماتی به با ماموربه است. و این امر که انجام می شود و ظرف هم فقط یکی نیست و قبلی هم ترک شد، این دومی فقط مطلوب است. با این خصوصیت زمینه برای قول به ترتب آماده می شود و اینجاست که می گوییم برای اثبات ترتب، ادله ای داریم که می شود به وسیله این ادله امکان بلکه وقوع ترتب را اعلام کرد.

ص: ۵۴۳

ادله ترتب

و این ادله عبارتند از: وقوع ترتب عرفا و شرعا که ادل دلیل است.

امثله وقوع ترتب عرفا و شرعا

اما عرفا مولی گفت که بروید درس بعد تصریح کرد که اگر درس نرفتید، در خانه هم مطالعه کن. این یک ترتیب فائی دارد که این پس از این. «اذهب الی الدرس فان ابیت فاقرء الکتب».

سوال: این ادله لفظیه است، و تخصیص است.

جواب: اینجا تخصیص نیست. تخصیص این است که یک عامی آمده و تخصیص می آید یک قسمتی از آن را قطع می کند اما مابقی آن باقی است. «اکرم العلماء» که عام بود و الا موسیقی دانها تخصیص بود، این الا الموسیقی دان قلمرو آن جداست و علمای دیگر به قوت خودش باقی است. اما ترتب این است که امر به اهم آمده است و امر به مهم هم است، «ازل النجاسه عن المسجد» و امر به صلاه هم است، امر به ازاله که ترک بشود که ترک حکما سقوط امر به اهم است، یعنی ترک نتیجه سقوط است هرچند سقوط صورت نگرفته است. بنابراین سیدنا الاستاد در مثال دوم می فرماید: شرعا واقع شده است از جمله مالی دارید و دینی دارید، امر اولی این است که «ادّ دیونک» و دین را اداء نکردید، پول در دست تان باقی ماند تا روز حساب سال تان رسید، الان که امر به مهم موضوع محقق است که موضوع این بود که حساب سال برسد و پول باشد و امر هم است و مانعی هم وجود ندارد چون دین را نمی دهید. به اعتبا دیگر انجام ماموربه امر اهم مانع عملی است و عملا مانعی ندارد و تمام شرائط امتثال و مطلوبیت برای امر به مهم آماده است. موضوع محقق است و امر دارد و ماتی به مطابق ماموربه است و اینجا مطلوبیت امر به اهم نیست چون ترک کرده. بنابراین ترتب در عرف مثلا «ان عصیت الحضور الدراسی فبادر الی مطالعه الکتب العلمیه»، و بعد این جا می گوید اگر دین ات را اداء نکردی و حساب سال رسید، این جا هر دو امر فعلی است ولی چون حساب سال رسیدی و آن یکی را ترک کردی، موضوع برای پرداخت خمس محقق شده است، کسی که خمس اش را پرداخت بکند، تمام شرائط امتثال امر موجود است بدون هیچ اشکالی.

ص: ۵۴۴

نتیجه: ترتب درست است

در نتیجه بر مبنای محقق نائینی و بر مبنای سیدنا الاستاد ترتب درست است و هیچ اشکالی ندارد. دو امر فعلی اهم و مهم به نحو مترتب است که امر به مهم مترتب به عصیان به امر به اهم است و جمع بین ضدین نیست. و جمع بین تکلیفین فعلیین جمع بین ضدین نخواهد بود.

بررسی ادله ترتب ۹۲/۱۲/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بررسی ادله ترتب

دلیل دوم بر انکار ترتب

محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه به عنوان دومین دلیل در جهت اثبات امتناع نسبت به ترتب می فرماید: قول به ترتب مستلزم عقاب به غیر مقدور است. قدرت مکلف محدود است و امر اهم عصیان شده است، اگر در این قدرت محدود امر به مهم هم عصیان بشود، مستلزم این است که مکلف دو عقاب بشود، برای این که هر دو امر فعلی بوده براساس ترتب و مخالفت دو تا امر فعلی دو عقاب در پی دارد و از آن جا که مکلف در آن ظرف محدود توان امتثال بیشتر از یک امر را نداشت و امتثال واحد بود و مخالفت و عقاب واحد هم داشت ولی براساس قول به ترتب دو امر است و مخالفت دو امر و دو عقاب است و این مستلزم عقاب به غیر مقدور صورت بگیرد.

جواب از این دلیل

و اما جواب اشکال: محقق خراسانی هم جوابی دادند و سیدنا الاستاد هم جوابی داده اند که جواب این است که در این مسئله بر فرض عدم امتثال که امر به اهم عصیان شود و امر به مهم هم امتثال نشود، دو عقاب صورت می گیرد و وجه دارد اما این دو عقاب به وسیله ترک جمع بین ضدین نیست بلکه به وسیله جمع بین دو ترک است. هر دو ترک را جمع کرده، هم ترک اهم و هم ترک مهم را و هر ترکی یک عقاب و می شود عقابین. اگر می گفتید که عقاب به وسیله ترک جمع بین امرین است که آن موقع امر منتهی می شد به اینکه عقاب به غیر مقدور صورت می گیرد یا گفته اند که خلط شده است. (رسم این است که در بحث علمی و استدلالی یک محقق نظر محقق دیگری را که نقد می کند، گاهی اعلام می کند که اشتباه کرده است یا خلط کرده است یا این را درک نکرده، این از یک متفقه انتظار نمی رود چه رسد از یک فقیه. ولیکن احتیاط بر این است که طلبه و روحانی که ملبس بشود که همیشه در لباس روحانیت یعنی همیشه در لباس احرام، پس از که ملبس به لباس احرام بود، باید از محرمات احرام اجتناب کند. فرهنگ طلبگی این قیود را دارد. بعضی ها می گویند روحانی که شدید، دنیا دیگر خبری نیست و فقط آخرت را دارید. اما فقه ترک دنیا ندارد. فقه برای روحانی داشتن دنیا و آخرت است که فرمود: «ربنا آتنا فی الدنیا حسنه و فی الآخره حسنه» (۱) . قیودی که روحانی در زندگی دارد، آن قیود در حقیقت آزادی از عیوب است. دیگران بیشتر از آن قیدها را دارد که خیال می کنند آزادی است. این قیود، قید نیست بلکه آزادی از قید است. اجتناب گناه تقید

نیست بلکه آزادی از افتادن در بند گناه است. بنابراین ما اگر اشکال بکنیم هم سعی کنیم که نسبت اشتباه و خلط و عدم فهم و این ها را نگوییم. لذا در بین فقهاء یک فقیهی که در جوانی از دنیا رفته است، به او می گویند یکی از دلائل آن این بود که بر آن فقیه بزرگ تر از خودش و عصر قبلی خودش اشکال می کرد خیلی با صراحت که نفهمیده و اشتباه کرده است.) بنابراین جواب دوم را دادیم و جواب درستی است.

ص: ۵۴۵

۱- بقره/سوره۲، آیه۲۰۱.

دلیل سوم انکار ترتب

اما دلیل سوم برای انکار ترتب عبارت است از سقوط امر به اهم. محقق خراسانی می فرماید: امر اهم بعد از که عصیان بشود، ساقط شده است و امر به مهم بلا مزاحم است. در این صورت می بینیم که ترتبی نیست. ترک ترتب این است که دو امر فعلی است در یک ظرفی که آن ظرف فقط امکان انجام امتثال یکی از این دو تا را دارد در حالی که امر به اهم بعد از عصیان ساقط شد و امر به مهم باقی ماند، پس ترتبی نیست. این اعمال و افعال متسلسل در عرصه تکلیف از این قرار است که یک امر امتثال یا عصیان می شود و ساقط، امر دیگری می آید و در این بحثی نیست. بنابراین پس از عصیان امر به اهم، امر به مهم باقی می ماند. این مطلب را که محقق خراسانی فرموده اند، امام خمینی (۱) قدس الله نفسه الزکیه مورد تایید و تصریح قرار داده و جزء آخرین تحقیقات ایشان در این زمینه این مطلب است که می فرماید: امر به اهم در فرض مسئله بعد از عصیان ساقط می شود اما زمینه برای امر به مهم است و ترتب نیست. این اشکال که به عنوان دلیل از سوی محقق بیان شد و امام خمینی هم این را تایید کرد.

جواب از این دلیل

اما جواب: محققینی که این دلیل را قبول ندارند، جوابی داده اند که گفته می شود این استدلال کامل نیست. اولا با استفاده از بیان محقق خراسانی می گوییم شرط فعلیت امر به مهم، عصیان به امر اهم است به نحو شرط متاخر. به این صورت که تا امر به مهم در این ظرف انجام محدود و در این فرصتی که فقط فرصت برای یکی از این دو تا ماموربه است که یا انجام ماموربه به امر اهم و یا انجام ماموربه به امر مهم، در این فرصت تا ماموربه به امر به مهم انجام نشود، عصیان نسبت به امر به مهم صورت نمی گیرد. پس در پایان انجام ماموربه به امر مهم، عصیان نسبت به ماموربه به امر به اهم صورت می گیرد و این عصیان می شود برای امر به مهم شرط متاخر. پس براساس شرح و اعلام محقق خراسانی عصیان باعث سقوط امر نمی شود، چون سقوط امر که شرط متاخر است، پس از امتثال ماموربه به امر مهم صورت می گیرد. اگر اشکال بشود که این عصیان شرط متاخر قرار دادید و از سوی دیگر اعلام کردید که موضوع امر به مهم، عصیان امر به اهم است، چطوری جمع می شود؟ جواب آن این است که بر مبنای محققینی مثل سیدنا الاستاد و محقق نائینی که مسئله به اشکال برنمی خورد، چون عصیان را از اول عصیان می گوییم و شرط متاخر نمی گوییم. و اما بر مبنای محقق خراسانی همان توجیهی که ایشان درباره شرط متاخر داشت که می گفت در شرط متاخر در حقیقت تصور آن شرط متاخر می شود شرط برای عمل. مثل علت غائی که تصور آن می شود علت

فاعلی. بنابراین عصـیان بر فرضـی که بگوییـد موجب سـقوط امر است، ما عصـیان را طوری گفتیم که پس از امتثال امر به مهم عصـیان صـورت گرفـت و تـا آن موقـع نـه عصـیان است و نه سـقوط، هم امر به مهم است و هم امر به اهم. و ثانیـا از بر مبنـای محققین قائلین به ترتب، می فرمایند: عصـیان موجب سقوط امر نمی شود. این که گفتید امر به مهم عصیان شد و ساقط شد اما دیدیم که عصیان شده است اما امر ساقط نمی شود. دلیل آن این بود که یک عمل اگر عصیان بشود اما وقت باقی باشد و آدم منصرف بشود و عمل را انجام بدهد، اگر بگوییم عصیان موجب سقوط است، باید آن عمل درست نباشد در حالی که درست است مسـلما، پس معلوم است که امر ساقط نشـده است. بنـابراین به این نتیجه رسـیدیم که رأی به امتنـاع قول شـیخ انصاری و محقق خراسانی و امام خمینی است و رأی به امکان قول محقق نائینی و سیدنا الاستاد و محقق اصفهانی است.

۱- مناهج الوصول، امام خمینی، جلد ۲، صفحه ۵۶.

نظر محقق اصفهانی

مرحوح شیخ محمد حسین اصفهانی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: «التحقیق الحقیق الجدیر بالتصدیق أن نسبه الامر بمتعلقه کنسبه المقتضی الی مقتضاه». ایشان می فرماید: نسبت امر به متعلق آن، مثل «ازل» نسبت به ازاله و «صل» نسبت به صلاه، درست نسبت مقتضی به مقتضاست.

مراحل اقتضاء

مرحله فعلیت امر همان اقتضای آن است و این اقتضاء که شرح آن را دادیم، دو مرحله دیگری دارد: حصول و تحقق شرط و عدم مانع. درباره امر به مهم و امر به اهم که در فرصت کوتاهی یا ازاله نجاست بشود یا صلاه و دو تای آن انجام نمی شود، در این فرصت اگر امر به اهم عصیان بشود، این ترک عبارت است از عدم تحقق شرط. مثال این است که کسی بگوید چراغ در اتاق خودتان روشن کنید و اگر روشن نمی کنید برای همسایه بدهید. اهمیت می گوید چراغی که در خانه لازم باشد، برای همسایه نمی رسد. اهم را ترک کردید و چراغ هست و نخواستید اینجا چراغ را روشن کنید، اینجا امر دوم و شرط دوم حاصل است که بدهید برای همسایه. امر که فعلیت پیدا کرد برای این است که شرط حاصل شد. مقتضی بود که چراغی بود، اما نخواستید روشن کنید. شرط که حاصل نشد، وجود عینی برای ماموربه به امر اهم نیست و تحقق ندارد. تحقق آن مانع می شود برای امتثال و فعلیت امر به مهم. چون مقتضی است اما شرط حاصل نشده است. لذا شرط که حاصل نشده، این امر اول در حد یک مقتضی است و دیگر موجودیت واقعی ندارد و ظرف خالی است. شرط آن نسبت به امر، اقدام به فعل است که به تعبیر محقق اصفهانی انقیاد است. اقدام نمی کند، اقدام که نمی کند، شرط محقق نمی شود پس ماموربه به امر به اهم زمینه ندارد و زمینه آماده است برای تحقق ماموربه به امر به مهم. بنابراین با این شرحی که داده شد، در صورتی که فعلیت هر دو امر در شکل مقتضی است و شرط اقدام است و عدم مانع اگر نبود و تحقق اگر به وجود آمد، امتثال است. بنابراین تحقق زمینه ندارد، چون شرط که اقدام است صورت نگرفته است و زمینه خالی مانده. و در یک زمینه خالی موضوع برای امر به مهم محقق شد. با بیان محقق اصفهانی ترتب ثابت شد و تجویز آن بلا اشکال است.

تحقیق

تحقیـق این است که واقعیت ترتب در فقه همـانطور که محقق نـائینی فرمودنـد، مصـداق هـای برای ترتب در فقه متسـالم علیها است و امر مسـلم است که از جمله خمس بود و غیره که شیخ کاشف الغطای بزرگ از مصادیق ترتب جهر و اخفات می داند. نمـاز مغرب قرائت آن جهریه است بالاـمر الاول الاهم، و اگر ترک شـد عمـدا و اخفات خواندیـد درست است. چون خوانـدن قرائت مطلوب است و اخفـات در صورتی درست نیست که جهری نباشـد. بنابراین اگر به این موارد فقهی مراجعه کنیم، موارد ترتب زیـاد است و قطعـا هم است. امـا آن هایی که منکر ترتب هسـتند، این فروع را منکر نیسـتند و آن هایی که قائل به ترتب هسـتند، این فروع را مسـتند و مسـتمسک اعلاـم می کننـد، بنابراین نسـبت به وقوع ترتب علی المسـلکین اختلاف عملی وجود نـدارد و اختلاـف فقـط در مرحله نظری است که قـائلین به ترتب می گوینـد هر دو امر فعلی است منتهـا امر دوم که امتثـال آن صحیـح است براسـاس ترتب است و امـا منکرین ترتب می گوینـد این گونه عمل درست است اما امر اول با عصـیان ساقط می شود و امر دوم تنهـا می مانـد. این وضـعیت را ترتب ترجمه کنیـد اما ترتب نیست. پس اختلاف فقط نظری است و اختلاف در عمـل وجـود نـدارد. به عبـارت دیگر قـائلین به ترتب می گوینـد امر بـاقی است و تـاثیر آن از بین می رود به وسـیله عصـیان و منکرین به ترتب می گوینـد به وسـیله عصـیان خود امر از بین می رود. یک اختلاف نظری شدیدی است و بحث مفصل اما در عمل هیـچ گونه اثر و ثمری نـدارد و هر دو مسـلک در عمل این موارد را درست و صـحیح می دانند. منتها منکرین می گویند مصـداق ترتب نیست و امر اول ساقـط است و قـائلین به ترتب می گوینـد هر دو امر است و ترتب کارساز است. بنابراین درباره ترتب از نـاحیه عمـل هیـچ اختلافی وجود نـدارد اما از ناحیه نظری اختلاف بین دو گروه منکرین و قائلین وجود دارد که نتیجه می شود توافق عملی و اختلاف نظری. بنابراین با اعلام این نتیجه این قسمت از بحث ترتب را به پایان می بریم.

مسئله تزاحم و تعارض ۹۳/۰۱/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مسئله تزاحم و تعارض

بحث فقه و اصول یـا بحث علوم آل البیت نفس زنـدگی است و نفس حیـات است. الان هم کم و بیش نشان می دهـد که ان شاء الله خداونـد به شـما توفیق بدهـد که عمر طولانی پس از سالیان درازی در آخر معلوم می شود آنچه از عمر برای فراگیری علوم آل البیت هزینه شده است، بیجا نبوده و بقیه گذران و امرار معاش بوده است. نفس حیات بخش، علوم آل البیت است که برای آدم در دم آخر دو چیز کمـک می رسـد. حـتی بهترین وابسـتگان و بهترین فرزنـد و بهترین مـالی در دم آخر آدم بگوید کجایید؟ می گوید تا این جا بودم و دیگر نیست. بهترین ثروت و مکنتی دارید، در دم آخر که احساس می کند به طور طبیعی البته گـاهی بـدون احساس فجأه از دنیا می رود. ولی احساس می کنـد که دارد جـدا می شود به مال و مکنت اش به زبان حال می گویـد کجایی؟ می گویـد تا این جا بودم و از این بعد دیگر من نیسـتم. دو چیز در کنار آدم همراه است: ۱. عبودیت آدم، هرقـدر عبودیت انجـام داده باشـد، در کنـار آدم است و کمـک آدم است و دست آدم را می گیرد. ۲. علوم آل الـبیت و علوم قرآن و سنت. به عنوان یک حقیقت معنوی و یک پشتوانه ای نور در کنار آدم راه و مسیر آدم را روشن می کند.

ص: ۵۴۹

مسئله تزاحم و تعارض

بحث ترتب کامل شد. آراء این شد که شیخ انصاری و محقق خراسانی ترتب را انکار کرده اند. و محقق نائینی و سیدنا الاستاد ترتب را قائلند بدون هیچ تبصـره ای. محقق اصـفهانی و امام خمینی قدس الله اسـرارهم قائل به ترتب هستند منتها با یک تبصره هـا و توجیهـاتی. محقق خراسـانی بعـد از که بحث ترتب را مطرح می کنـد، اشـاره به تزاحم به عمـل می آورد. و از آن اشـاره ایشـان محققین بعـد از ایشـان تزاحم را مفصـل بحث می کننـد. مخصوصـا محقق نـائینی قـدس الله نفسه الزکیه که طراح بحث تفصیلی تزاحم و تعارض است و سیدنا الاستاد تقریبا همین بیان محقق خراسانی را با توضیحات و نقد و بررسی بیان می کند.

سه مرحله فرق بین تزاحم و تعارض

محقق نائینی (۱) قـدس الله نفسه الزکیه می فرمایـد: فرق بین تزاحم و تعـارض در سه مرحله خلاصه می شود: مرحله اول: نحوه تصادم و تنافی. مرحله دوم: نحوه منشأ صدور حکم در این دو باب. مرحله سوم: مرجحات بابین. اما مرحله اول می فرماید: اگر دو حکم با هم اصـلا تنافی نداشـتند و مثبتین یا نافیین بودنـد و تنافی و تصدامی نبود، زمینه برای تعارض و تزاحم وجود ندارد. امـا اگر تنـافی وجود داشت، بایـد مورد توجه قرار داد که این تنـافی در مرحله جعـل و انشـاء است یـا در مرحله فعلیت و امتثال است.

ص: ۵۵۰

۱- اجود التقریرات سید ابوالقاسم خویی، ج ۱، ص ۲۷۰ تا ۲۸۰.

نکته: حکم بر مبنای محقق خراسانی چهار مرحله است و بر مبنای محقق نائینی دو مرحله

این نکته را توجه داشته باشید که محقق خراسانی برای حکم چهار مرحله قائل بود: اقتضاء و انشاء و جعل و فعلیت. و محقق نائینی و سیدنا الاستاد برای حکم دو مرحله قائل است: جعل و انشاء، و فعلیت و تنجز. بنابراین براساس مسلک محقق نائینی حکم که بیش از دو مرحله ندارد، ببینیم این تنافی در کدام یکی از این دو مرحله قرار دارد، در مرحله جعل است یا در مرحله فعلیت؟ اگر در مرحله جعل بود، دیدیم که دو تا حکم به شکل متضاد جعل شده یعنی یکی می گوید سوره در نماز واجب است و یکی می گوید سوره در نماز واجب نیست. اگر تنافی در این مرحله بود، این تنافی عبارت است از تعارض. اما اگر دیدیم که تنافی در مقام جعل نبود ولی در مقام فعلیت بین دو تا تکلیف تضاد وجود داشت مثل این که دو انقاذ غریق در یک زمان اتفاق بیافتد. اینجا می بینیم که در مقام جعل هر انقاذ جعل آن درست است ولی در مقام فعلیت و امتثال هر دو قابل جمع نیست. اگر تنافی در مقام فعلیت و امتثال بود، این تنافی عبارت است از تزاحم. طبیعی است فهم اینگونه تنافی در مقام جعل و تنافی در مقام امتثال را بفهمیم، آنچنان دقیق و سنگین نیست هرچند نیاز به فحص اجتهادی دارد. اما مرحله دوم: منشأ صدور حکم.

در تزاحم حاکم عقل است و در تعارض حاکم شرع است

محقق نـائینی قـدس الله نفسه الزکیه می فرمایـد: فرق تعـارض و تزاحم در مرحله دوم به این صـورت است که در تزاحم منشـأ صدور حکم عقل است. عقل حکم می کند به ترجیح و یا احیانا به تخییر. مثلا تشـخیص می دهیم که اهم و مهم است یا نقص قدرت، که این ها بستر کار عقل است. پس در تزاحم حاکم به ترجیح و یا تخییر عقل است و در تعارض حاکم به ترجیح یا به تخییر شـرع است. از آن جا که دلیل شـرعی است و دلیل شـرعی اعتبار و عدم اعتبارش را هم از سوی شـرع اخذ می کند و در اخبار علاجیه دقیقا می بینیم که مرجحات از سوی شرع اعلام شده است که «خذ بما اشتهر بین الاصحاب»، «خذ بما وافق کتاب الله» تا می رسد به آن جایی که اصلا ترجیحی در کار نبود که آنجا مخیر است. حاکم به ترجیح و تخییر شرع است.

مرجحات باب تزاحم با مرجحات باب تعارض با هم فرق دارند

اما مرحله سوم که مرجحات بود. محقق نائینی می فرماید: مرجحات باب تزاحم از مرجحات باب تعارض جداست. اولا جدایی و امتیـازش سـنخی است. مرجحـات بـاب تزاحم از یـک سـنخ است و مرجحـات بـاب تعـارض از سـنخ دیگر است چه این که مرجحات باب تزاحم عقلی و عقلایی است و مرجحات باب تعارض از سنخ ادله و دستورات شرعی است.

ص: ۵۵۲

مرجحات باب تزاحم

می فرمایند: مرجحات باب تزاحم در شکل جزئی از این قرار است:

۱. وجود بدل و عدم بدل

۱. ترجیح احد متزاحمین به وسیله بدل داشتن عرضی. مثل تزاحم بین واجب تعیینی و واجب تخییری. در صورتی که واجب تخییری باشد، بدل دارد و این بدلیت و عدم بدلیت یکی از ترجیحات به حساب می آید. آن احد المتزاحمین که بدل دارد، آن را موخر بدارید و آن احد المتزاحمین که بدل ندارد، آن را مقدم بدارید. مثل واجب تعیینی و واجب تخییری مثلا یک مبلغی است که هم متعلق نذر قرار گرفته و هم کفاره برای اطعام مسکین می شود. آیا این مبلغ را برای ادای دین بدهیم یا اطعام مسکین، می گوییم این جا ترجیح بر ادای نذر است و آنکه بدل دارد، موخر قرار می گیرد.

۲. عدم بدلیت احد متزاحمین به نحو طولی

مرجح دوم: عدم بدلیت احد متزاحمین به نحو طولی. مثل دوران امر بین استفاده از آب برای تطهیر بدن یا برای وضو. یک مقدار آب است و بدن هم متنجس شده است، فقط این آب برای یکی از دو کار کافی است که یا وضو بگیرد و یا بدن را تطهیر کند. از آن جا که تطهیر بدن بدل ندارد، آب را در جهت تطهیر بدن بکار بگیرد و از آن جا که وضو بدل دارد، آن را موخر قرار بدهید و ترجیح بر یکی از آن متزاحمین است که بدلی ندارد. منتها این مورد بدل داشتن از قبیل بدل داشتن طولی بود.

ص: ۵۵۳

۳. اشتراط قدرت عقلی

مرجح سوم: اشتراط قدرت عقلی. آن واجبی که مشروط به قدرت عقلیه باشد، مقدم داشته می شود بر آن واجبی که مشروط به قدرت شرعیه است. مثل ادای دین که مشروط به قدرت عقلیه است. دین به عهده شماست و مبلغ آماده است، الان قدرت پرداخت عقلا وجود دارد. این قدرت عقلیه برای این واجب کافی است. در اشتراط به قدرت عقلیه فقط قدرت خارجی کافی است و قدرت خارجی که محقق بود، حالت منتظره ا ی نیست. یک مبلغی است یا ادای دین انجام شود و یا به وفای به نذر. در این صورت یک واجب مشروط به قدرت شرعی است و واجب دیگر مشروط به قدرت عقلی است و آن که مشروط به قدرت عقلی است، مقدم است. چون آن مانعی ندارد. اگر یک مبلغ بود که یا ادای دین می کردید و یا وفای نذر، ادای دین می گوید این دین است و این مال است و این توان پرداخت است و حالت منتظره نیست. بنابراین معجز برای واجب مشروط به قدرت شرعیه می شود. قدرت شرعیه آن است که هم توان واقعی و عملی داشته باشید و هم مانعی در کار نباشد. بنابراین قدرت عقلیه معجز می شود برای قدرت شرعیه و زمینه برای وجوب وفای به نذر باقی نمی ماند و قدرت از بین می رود، چون مانع وجود دارد. بنابراین اشتراط به قدرت عقلیه مرجح است.

۴. قدم زمانی

ص: ۵۵۴

مرجح چهارم در باب تزاحم عبارت است از قِدم زمانی. این مرجح در آن صورت از مسئله زمینه دارد که هر دو واجب متزاحم مشروط به قدرت شرعی باشند. اگر هر کدام مشروط به قدرت شرعی بود و بین آن دو تا تزاحم به وجود آمد، اگر قدم زمانی وجود داشت، آن که دارای قدم زمانی بود، مقدم است. مثال استطاعت و وفای به نذر که کسی یک مبلغ پولی دارد و آن مبلغ برای استطاعت کافی است و همان مبلغ مورد نذر قرار گرفته است، و با آن مبلغ فقط یکی از این دو تکلیف را می تواند انجام بدهد، در این جا هر کدام مشروط است به قدرت شرعیه. می فرمایند: در این صورت قدم زمانی که ببینیم اگر استطاعت قبلا محقق شده بود و بعد از تحقق استطاعت وجوب حج محقق می شود و در آن صورت زمینه برای وفای به نذر وجود نخواهد داشت. بنابراین استطاعت است و تکلیف جعل شده و فعلیت شکل گرفت، زمینه برای وجوب نذر نسبت به آن مال استطاعت وجود ندارد. بنابراین قدم زمانی می شود از مرجحات باب تزاحم.

۵. ترجیح به اهمیت

پنجمین مرجح عبارت است از ترجیح به اهمیت. ترجیح به اهمیت آنجایی است که هر دو واجب مشروط به قدرت عقلیه باشد. آن یکی از متزاحمین که اهم است، باید مقدم داشته باشد. مثل این که دو غریق است و یکی فقیه و یکی آدم عادی است، طبیعتا اهمیت فقیه معلوم است و عقل حکم می کند که آنکه فقیه است اهم است و او باید انقاذ بشود. این پنج مرجح که در باب تزاحم گفتیم، اگر مرجحات نبود، نوبت به تخییر می رسد.

ص: ۵۵۵

مرجحات باب تعارض ۹۳/۰۱/۱۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: مرجحات باب تعارض

توضیح تکمیلی فرق بین تزاحم و تعارض

گفته شد که این دو باب براساس مکتب اصولی محقق نائینی و سیدنا الاستاد قدس الله اسرارهما در سه مرحله با هم فرق می کنند. دو مرحله را گفتیم و توضیح دادیم، مرحله سوم که مرجحات بود، مرجحات باب تزاحم گفته شد. یک تکمله ای در باب مرجحات داشتیم و آن این است که گفتیم حاکم در تزاحم، عقل است و حاکم در باب تعارض، شرع است. سوال شد که بعضی از مرجحات باب تزاحم، مرجح شرعی است مثل تخییر یا موسع و مضیق بودن و این چطوری جمع می شود؟ جواب آن این است که بعضی از مرجحات هرچند از شرع گرفته شود اما اعمال آن توسط عقل است. بنابراین مرجحات باب تزاحم به توسط عقل اعمال می شود.

مرجحات باب تعارض را محقق نائینی دو تا و سید الاستاد پنج تا اعلام می کند

محقق نائینی می فرمایند: مرجحات باب تعارض مربوط می شود به مرجحات سندی و دلالی و با مرجحات باب تزاحم هیچ گونه ارتباطی ندارد. اما سیدنا الاستاد مرجحات باب تعارض را هم اینجا مورد توجه قرار می دهد و ذکر می کند، می فرماید: مرجحات باب تعارض با استفاده از نصوص در دید ابتدایی پنج مرجح است: ۱. ترجیح به احدثهما که در روایت آمده است که راوی خدمت امام صادق عرض کرد که روایاتی که از سوی شما می رسد و اختلاف دارد، «أنا آخذ باحدثهما»، امام فرمود: «رحمک الله» [(۱)] . ۲. ترجیح به صفات که اعدل و اورع در مقبوله عمر بن حنظله [(۲)] آمده است. ۳. ترجیح به شهرت که در همین مقبوله آمده. ۴. ترجیح به موافقت با کتاب که «خذ بما وافق الکتاب» که این مضمون در همین مقبوله آمده است. ۵. مخالفت با عامه که آن هم در این مقبوله آمده و این دو تا مرجح اخیر در صحیحه راوندی هم آمده است. ابتداء پنج مرجح در باب تعارض گفته می شود که سیدنا الاستاد به بقیه مرجحات اشکال می کند از حیث سند روایت علاجیه.(روایاتی که این مرجحات را آورده و بیان می کند، این روایت را در اصول می گوییم روایات علاجیه) مقبوله را ایشان اعتبار برایش قائل نیست و آن روایتی که احدث را ذکر می کند یا شهرت را، مرفوعه و مرسله است و به آن ها هم اعتباری سندی قائل نمی شود. اما درباره صفات و شهرت هم توجیهی دارند

ص: ۵۵۶

۱- وسائل الشیعه شیخ حر عاملی، ج ۱۸، ص۷۷، باب ۹ از ابواب صفات قاضی، روایت ۷، ط اسلامیه.

۲- وسائل الشیعه شیخ حر عاملی، ج ۱۸، ص۷۶، باب ۹ از ابواب صفات قاضی، روایت ۱، ط اسلامیه.

سید الاستاد در نهایت دو مرجح را معتبر می داند

و در نهایت می فرماید: قدر متیقن از مرجحات در باب تعارض دو مرجح است: موافقت کتاب یا سنت و مخالفت با عامه.

شهرت مرجح است به چند دلیل

در بحث رجال گفته ایم که شهرت هم می تواند مرجح باشد به چند دلیل، دلیل اول آن این است که در مقبوله آمده و ما برای مقبوله اعتبارقائلیم. مقبوله یک روایت معمول بها عند الاصحاب و مورد اعتماد اصحاب است. و اعتبار شهرت به عنوان شهرت از مرجحات مورد اتفاق اصحاب است. و ثالثا گفتیم در صورتی که شهرت قدمایی و عملی بشود، در حقیقت می شود توثیق عملی برای روایت از یک سو و اعتبار عملی از سوی دیگر. پس در صورتی که یک اعتبار عملی از سوی اصحاب به ثبت برسد، دارای اعتبار خواهد بود و آن خصوصیت و صفتی که دارای اعتبار می شود تحت عنوان شهرت، می تواند هم در تعارض مرجح باشد و هم می تواند در صورت عدم ثبوت وثاقت سند باعث جبران ضعف بشود.

شهرت در نظر سید الاستاد

و مشهور این است که سیدنا الاستاد که شهرت را از اساس قبول ندارد، اما در ضمن بحث یک تبصره دارد که اعتبار شهرت از بیان ایشان استفاده می کند. در بحث حجیت خبر می فرماید: اگر شهرت عملی و قدمایی باشد، توثیق عملی به حساب می آید اما اشکال می کند که چنین شهرتی به دست آوردن آن کار مشکلی است. پس شهرت قدمایی عملی اعتبار دارد و بحث می شود بحث مصداقی.

ص: ۵۵۷

چرا مسند و مرسل و صحت متن را از مرجحات ذکر نمی کنید

اگر گفته شود که در این مرجحات، ترجیح به صفات مرجحات سندی شد و مرجح به شهرت هم مرجح سندی شد. و موافقت و مخالفت کتاب هم می شود مرجح دلالی. ما در تعارض که به سراغ سندی و دلالی می رویم، می بینیم که نص نسبت به ظاهر مرجح است و خبر مستفیض نسبت به خبر معتبر از اعتبار بالاتری برخوردار است. بعد هم می بینیم که خبری که مسند است و مرسل است که مسند ترجیح دارد بر مرسل، پس این ها را چرا ذکر نمی شود؟ جواب آن این است که ما عنوان کردیم شروط و مراتب حجت. آن جا که می گوییم خبر مسند بر مرسل ترجیح دارد، از باب ترجیح نیست بلکه سند داشتن از شرائط حجت است. چنانکه صحت متن که اگر یک متن اضطراب دارد و یک متن رسا و روان است، صحت متن ترجیح نیست. اگر ترجیح گفته بشود، توسعه در اصطلاح است بلکه آن صحت متن از شرائط حجیت است. آنجا که بین نص و ظاهر یک تنافی ابتدایی به وجود بیاید و نص مقدم بشود، ترجیح نیست بلکه از شرائط حجیت است.

اقسام تزاحم

تزاحم که روشن بحث شده است فقط در مکتب اصولی محقق نائینی است و در همین بحث ترتب بحث می کند. چون ترتب در صورت تزاحم بحث می شود. و به این شرح در کلام قدماء بحث تزاحم وجود ندارد. پس از این، محقق نائینی (۱) عنوان دیگری را درباره تزاحم اعلام می کنند، می فرماید: تزاحم بر شش قسم است که پنج قسم آن مربوط می شود به عدم قدرت مکلف در انجام تکلیفین متزاحمین و یک قسم آن مربوط می شود به تزاحمی که برگرفته از علم به وحدت مشروعیت احد المتزاحمین باشد.

۱- اجود التقریرات سید ابوالقاسم خویی، ج ۱، ص۳۱۷ تا ۳۲۷.

قسم اول تضاد بین واجبین اتفاقی باشد

قسم اول عبارت است از تضـاد اتفـاقی بین واجبین. دو واجب در تضـاد قرار بگیرنـد و این تضـاد اتفاقی باشـد. منظور از تضاد اتفـاقی این است که این تضـاد در اصل بین این دو تا واجب وجود نـدارد و بر اساس شـرائطی اتفاق افتاده است. اگر تضاد بین دو واجب مسـتقر و ثـابت باشـد، در حقیقت برمی گردد به تعـارض. این تضـاد اتفاقی مثل انقاذ غریقین، فردی است که منجی غرقی است، منجی غرقی می بینـد که آب و غرق شدن آنی است و دو نفر در حال غرق شدن است و زمان هم بسـیار محدود، یکی از این دو نفر را می توانـد نجات بدهـد، اینجا تضاد بین انقاذ احـد الغریقین است، این تزاحمی است که ایشان تعبیر کرده است به تضاد اتفاقی بین واجبین.

قسم دوم تزاحم در اثر عدم قدرت مکلف بر جمع بین تکلیفین

قسم دوم عبارت است از تزاحمی که اتفاق می افتـد در اثر عـدم قدرت مکلف بر جمع بین تکلیفین. مثل قیام در نماز ظهر و یا نماز عصـر که مکلف از لحاظ جسـمی فقط می تواند یکی این دو تا نماز را در حال قیام انجام بدهد. در این جا مکلف هر دو تکلیف را نمی تواند انجام بدهد. اگر نماز ظهر را با قیام انجام بدهد، نماز عصـر را باید در حال قعود انجام بدهد و اگر عکس بشـود بایـد نمـاز ظهر را در حـال قعـود انجـام بدهـد. این تزاحمی است که بر گرفته است از عـدم قـدرت مکلـف بر جمـع بین تکلیفین است.

سوال: این مثال با مثال قسم اول یکی شد.

جواب: عروض تزاحم در اول، تضاد بود که برای دو عمل پیش می آمد. و اما ورود تزاحم در مثال دوم عدم قدرت مکلف است. مکلف قدرتش محدود است. هرچند در واقع هر دو با هم نزدیک هستند ولی جهت ورود تزاحم که فرق کرد، می شود دو قسم ترسیم کرد.

قسم سوم: امر دائر بین انجام واجب و ترک حرام

قسم سوم از تزاحم عبارت است از تزاحمی که انجام فعل واجب موجب ترک واجب دیگری یا موجب فعل حرام دیگر بشود. مثل کمک به مومن و تصرف در مال غصبی که کمک کردن یک مومنی باید از مزرعه یک مومنی عبور کنید. اینجا تزاحم مبتنی بر عدم قدرت مکلف است و انجام فعل واجب مستلزم ارتکاب حرام می شود. امر دائر است که واجب را انجام بدهیم یا حرام را ترک کنیم که اگر واجب را انجام بدهیم، باید حرام را انجام بدهیم.

قسم چهارم: انجام واجب مستلزم فعل حرام شود نه از باب مقدمه

قسم چهارم عبارت است از انجام واجب فعلی مستلزم فعل حرامی بشود نه از باب مقدمه بلکه مقارنه دارد و لازم و ملزوم است که قابل انفکاک نیست که این ملازمه اتفاقی باشد. چون در شرع چنین ملازمه مستدامی وجود ندارد که انجام واجب مستلزم فعل حرام بشود. مثل اینکه در سرزمین عراق بعضی از اوقات استقبال درست مساوی می شود با استدبار جدی. در شرائط قیام به نماز واجب خوانده اید که استقبال قبله که واجب است، استدبار جدی هم حرام است. چون از لحاظ قبله شناسی اگر جدی استدبار بشود، انحراف از قبله به وجود می آید. منتها در یک شرائط خاصی استقبال قبله از لحاظ دانش اخترشناسی ملازم است با استدبار جدی که استقبال واجب و استدبار جدی هم حرام است، اینجا امر دائر می شود بین متزاحمین.

ص: ۵۶۰

قسم پنجم : اجتماع امر و نهی

قسم پنجم عبارت است از اجتماع امر و نهی مثلاـ زمین غصبی است از طرفی نهی آمده «لاـ تغصب» و از طرفی هم امر آمده است که «اخرج»، امر و نهی اگر جمع بشود، متزاحمین است. تمامی این پنج مورد در جایی است که قدرت مکلف در آن حد نیست که هر دو طرف متزاحم را انجام بدهد. لذا سیدنا الاستاد می فرماید: تمام این پنج مورد در حقیقت یک مورد است و آن عبارت است از عدم کفایت قدرت مکلف در جهت انجام تکلیفین متزاحمین.

قسم ششم

قسم ششم عبارت است از آن صورتی که بین دو تکلیف در عمل هیچ تضادی نیست، و مضافا بر آن مکلف هم می تواند هر دو را انجام بدهد اما از خارج علم داریم که مشروع و واجب یکی از این دو تاست. مثل این که امر داریم به وجوب نماز جمعه و وجوب نماز ظهر و هر دو را می توانیم انجام بدهیم که هر دو دلیل از هم جداست و هم مکلف قدرت دارد اما علم داریم اجماعا که روز جمعه یک نماز واجب است یا ظهر یا جمعه که تزاحم می شود تزاحم برگرفته از علم خارجی.

اقسام تزاحم و تعارض ۹۳/۰۱/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اقسام تزاحم و تعارض

تحقیق تکمیلی درباره اقسام تزاحم

گفته شد که محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه برای تزاحم شش قسم اعلام کرده است که شرح آن را دادیم که پنج قسم آن برگرفته از عدم قدرت مکلف بود و یک قسم آن براساس علم خارجی بر عدم مطلوبیت کلا المتزاحمین بود.

ص: ۵۶۱

سید الاستاد می فرماید: تزاحم دو قسم است

اما سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: تزاحم به دو نوع است: نوع اول عبارت است از تزاحم در ملاکات و اینگونه تزاحم یک امر ممکنی است. مثلا می شود در یک عمل به عنوان یک تکلیف، مصلحت و مفسده با هم تنافی داشته باشند مثلا غذاهای ساخته شده از خارج که ترکیباتی دارد و ممکن است اینها مفید باشد و ممکن است هم مضر باشد. تزاحم در ملاک یعنی رویایی مصلحت و مفسده در یک فعل. اما می فرماید: این تزاحم اولا مربوط به مکلف نیست و این متعلق به مولی است که در مقام جعل تصور کند که مصلحت برتر است یا مفسده.

راه کشف ملاک چیست؟

و ثانیا بر فرضی که بگوییم مصلحت و مفسده را عباد هم مورد عنایت قرار می دهد، اشکال این است که دسترسی به کشف ملاک و مصلحت و مفسده ممکن نیست. آن یک واقعیتی است که در لوح مرحله جعل وجود دارد که در اشراف مولی قرار دارد. از قلمرو دید عباد و مکلفین خارج است و مکلف نمی تواند ملاک را کشف کند. ما درباره کشف ملاک در اصول گفته ایم که امر به شئ راه کشف مصلحت است و نهی به شئ راه کشف مفسده است که جواب آن این است که این بعد از امر و نهی است و ما می خواهیم بگوییم تزاحم در قبل از جعل که امر و نهی صادر نشده باشد. بنابراین راه کشف مصلحت و مفسده یعنی راه کشف ملاک برای عباد میسور نیست. ثالثا بر فرض که مکلف توانست یک جایی مصلحتی را کشف کند مثلا مولی دستور داد به اینکه برود کاری را در یک ظرف محدودی انجام بدهد و در این ظرف محدود که فرزند مولی در خطر جدی قرار گرفت که باید فرزند مولی را نجات بدهد، اینجا می گوید مکلف علم حاصل بکند به ملاک و کشف ملاک می کند، آیا وظیفه این مکلف این است که این ماموربه را انجام بدهد و یا اینکه فرزند مولی را نجات بدهد؟ براساس قاعده عبودیت و مولویت (و به تعبیر شهید صدر حق الطاعه) وظیفه اش این است که برود همان ماموربه را انجام بدهد. رابعا این ملاک اختصاص دارد به مذهب عدلیه. در مذهب اشاعره که به طور صریح ملاک مورد توجه نمی گیرد و در مذاهب دیگر هم بحث از ملاک یک بحث جدی نیست و آنچه که تحت عنوان ملاک یا تبعیت احکام از مصالح و مفاسد یا وجود مصالح و مفاسد در متعلقات احکام به طور قطعی مطرح است، در مذهب عدلیه است. بنابراین بحث اصولی فراگیر است و اختصاص به محدوده ای نیست. بنابراین این بحث ما اختصاص پیدا می کند به محدوده خاص.

نوع اول تزاحم که در ملاکات است، از بحث اصولی خارج است

در مجموع با این نقدهای چهارگانه، نوع اول تزاحم که عبارت است از تزاحم در ملاکات از بحث اصولی خارج است. هرچند به حسب واقع و مقام ثبوت امکان دارد و جای بحث و تصور وجود دارد.

سوال: این تزاحم در جعل و ملاکات است و این ملاک تعارض است.

جواب: تزاحم در ملاکات غیر از تعارض در مقام جعل است. مصلحت مقتضی برای جعل است. خود جعل یک مرحله از مصلحت فراتر است. به تعبیر محقق خراسانی مصلحت سنجی، مرحله اقتضاء است و قبل از مرحله جعل است. در مرحله جعل که رسید، اقتضاء نیست و مفسده و مصلحت حل شده و الان جعلِ متضاد، تعارض می شود. اما به نظر سید الاستاد هم اشکال وارد نیست. چون جعل هم که آمد، مرحله جعل و انشاء یک مرحله است و مرحله فعلیت مرحله دوم است. براساس مبنای ایشان هم جعل، انشاء است و انشاء قبل از تصور و تصدیق نسبت به مصلحت و مفسده است.

سوال: با این که در طریق استنباط حکم شرعی قرار می گیرد، چرا از مسائل علم اصول نباشد؟

جواب: برای این مسئله اصولی نمی شود که در جهت استنباط بودن را با اصطلاح اصول در نظر بگیرید. با اصطلاح اصول واسطه در استنباط است نه آنچه که در تسلسل خط استنباط باشد. تسلسل خط استنباط که همه مقدمات و موخرات قرار می گیرد بلکه آنکه به عنوان قانون کلی و کبرای قیاس قرار بگیرد، آن می شود مسئله اصولی. بعد می فرماید: آنچه را محقق نائینی فرمودند که شش قسم وجود دارد و پنج قسم اول برگرفته از عدم قدرت مکلف است، می فرماید: تحقیق این است که آن پنج قسم مجموعا برمی گردد به یک معیار و میزان و آن عبارت است از عدم قدرت مکلف بر جمع بین متزاحمین. فقط صورت های جزئی و تغییرات جزئی از حیث وصف و خصوصیت در مصادیق دیده می شود که آن تغییرات جزئی را ما موجب تشکیل قسم نمی دانیم و الا ـ اقسام را الی ما له حد کبیر می توانیم توسعه بدهیم. مثلا بگوییم تزاحم بین دو واجب، تزاحم بین واجب و حرام، تزاحم بین عنوان اولی و عنوان ثانوی، تزاحم بین واجب تخییر و واجب تعیینی، که اقسام را اضافه کنیم به جهت کثرت مصادیق و خصوصیت مصداق این تقسیم به حساب نمی آید و اثر عملی هم ندارد. اثر عملی متعلق به همان یک نکته است که عدم قدرت مکلف بر انجام متزاحمین است و الا ـ هر دو عمل هم دلیل دارد و هم مطلوبیت، ولی مکلف قدرتش جواب نمی دهد. سید الاستاد می فرماید: تزاحم از نوع دوم یعنی تزاحم بین تکلیفین براساس عدم قدرت مکلف در حقیقت یک قسم است. اما در ادامه نقد اضافه می کنند که آنچه که محقق نائینی فرمودند که قسم ششم برگرفته از علم به عدم مطلوبیت کلا المتزاحمین است یعنی علم خارجی داریم که مشروعیت و مطلوبیت مختص یکی از متزاحمین است، می فرماید: این مطلب از استاد عجیب است. چون این قسم به طور واضح تحت عنوان متعارضین است نه متزاحمین. که در مثال نصاب ابل این قسم ششم را آورده است و آن مثال ابل را جزء اقسام تعارض اعلام می کنیم. بنابراین ماحصل رأی سیدنا الاستاد این شد که تزاحم نوع دوم محل بحث اصولی است و یک قسم است و آن عبارت است از عدم قدرت مکلف در جهت تکلیفین متزاحمین.

اقسام تعارض

برای تعارض سه تقسیم وجود دارد که هر تقسیم دارای دو قسم که مجموعا تعارض بر شش قسم است:

تقسیم اول به اعتبار ثبات و استقرار

تقسیم اول تعارض به اعتبار ثبات و استقرار است. این تقسیم عبارت از این است که تعارض به دو قسم است:

۱. تعارض بدوی،

۲. تعارض مستقر.

تعارض بـدوی مثل دلیل حاکم و محکوم که در ابتـداء تعارض فرض می شود اما بعد از دقت و ارزیابی حاکم و محکوم با هم جمع می شونـد مثل «حرم الربا» و «لا ربا بین الوالـد و الولـد». قسم دوم عبارت است از تعارض مسـتقر که عبارت است از دلیل دال بر وجوب نمـاز جمعه بر فرض عـدم وجود امام عادل و دلیل دال بر حرمت نماز جمعه در صورت عـدم وجود امام عادل و امام، فاسق و فاجر باشد. این تعارض مستقر است.

تقسیم دوم به اعتبار نسبت

تقسیم دوم تعارض به اعتبار نسبت که در بحث تعادل و تراجیح این را آورده اند، که به دو قسم است:

۱. تعارض بین متباینین، مثل اینکه یک شئ است که دارای دو تا دلیل مستقیم متضاد که یکی وجوب و یکی حرمت.

۲. تعـارض به نحو نسـبت اعم و اخص من وجه، که در مـاده اجتمـاع تعـارض صورت می گیرد مثـل عـالم فـاسق که بین«اکرم العالم» و «لا تکرم الفاسق» قرار دارد.

تقسیم سوم به اعتبار نحوه تحقق تعارض

تقسیم سوم عبارت است از تقسیم تعارض به اعتبار نحوه تحقق تعارض که به دو قسم است:

۱. تعارض بالذات،

۲. تعارض بالعرض.

تعارض بالذات همان است که یک تکلیف دارای دو تا حکم الزامی متضاد اعلام شده باشد که در این صورت این دو دلیل «یجب» و «یحرم» با هم تعارض و تزاحم ذاتی دارد. و قسم دوم عبارت است از همان قسمی که محقق نائینی آن را قسم ششم تزاحم اعلام می کرد که بین دلیلین به حسب ذات تعارض نیست ولی از باب اتفاق تعارض صورت می گیرد. مثلا درباره ابل که دوازده نصاب زکات دارد که نصاب پنجم آن عبارت از این است که ابل اگر بیست و پنج عدد بود، در بیست و پنج عدد زکات می شود پنج تا گوسفند. می فرماید: اگر همین نصاب بیست و پنج تا کامل شد و بعد از شش ماه یک شتر دیگر اضافه شد و شد بیست و شش تا، بیست و شش نصاب ششم است که در نصاب ششم زکات عبارت است از یک بنت مخاض (شتر بچه ای که یک سال کامل دارد و داخل سال دوم می شود) این دو تا نصاب از باب اتفاق با هم تقارب و تقارن پیدا کردند و هر دو دلیل دارد. دلیل نصاب پنجم می گوید پنج تا گوسفند بدهید و دلیل نصاب ششم می گوید یک بنت مخاض زکات بدهید، این دو تا دلیل تعارض می کند منتها تعارض ذاتی نیست. چون نصاب ها جداست و هر کدام را می تواند جدا پرداخت کند و قلمرو هم جداست. مثال دیگری را هم برای نماز ظهر و نماز جمعه هم ذکر می کند که اگر دلیلی آمد که نماز در جمعه متعینا ظهر واجب است و دلیل دیگری گفت نماز در روز جمعه متعینا جمعه واجب است. که هر دو دلیل با هم تعارض ندارند اما به لحاظ این که ما از خارج می دانیم که در روز جمعه بیشتر از یک نماز واجب نیست، تعارض بالعرض صورت می گیرد. در مجموع پس از این سه تقسیم به این نتیجه رسیدیم که تعارض هم دارای شش قسم است. اما دو نکته: ۱. ترجیح، ۲. قاعده در تعارض چیست؟

ص: ۵۶۵

ترجیح با تخییر فرق دارد

ترجیح درباره تعارض و تزاحم اولا درست معرفی نشده است. مثلا اشکال می شود که در این قضیه که تشنه هستید و دو تا لیوان مثل هم در اختیار دارید و یک لیوان آب کافی است، کدام را انتخاب می کنید؟ اگر اولی انتخاب شود، می گویید ترجیح بلا مرجح است و اگر دومی انتخاب شود، می گویید ترجیح بلا مرجح است. جواب آن این است که ترجیح با تخییر عقلی اشتباه نشود. مثلا نماز خواندن در وقت وسیع که وقت فضیلت هم نیست و اول وقت هم نیست و آخر وقت هم نیست، نماز را در پنج دقیقه خوانده می شود، کدام پنج دقیقه انتخاب شود؟ این تخییر عقلی می شود. زمینه تخییر با زمینه ترجیح فرق می کند.

ترجیح در دو مورد است

۱. ترجیح به اصطلاح فلسفی است که طبیعت ممکن نسبت به وجود که متساوی الطرفین است که اینجا می گوید ترجیح بلا مرجح که در حقیقت ایجاد بلا عله است و محال است.

۲. ترجیح بلا مرجح در اعتبارات شرعی جایی است که تعارض در کار باشد یا تزاحم.

قاعده پس از فقدان مرجح چیست؟

دو عمل یا دو دلیل تساوی کامل دارد از حیث اعتبار و فعلیت، کدام یکی را انتخاب کنیم؟ اینجاست که باید به طرف مرجحات برویم و اگر ترجیحی نبود، بحث دیگری به میان می آید. بنابراین ترجیح در بحث اصولی و فلسفی فرق می کند. در بحث فلسفی ترجیح متعلق به ایجاد و وجود است و در بحث فقهی و اصولی ترجیح و عدم ترجیح مربوط به تشریع و اعتبارات است. بنابراین محل و محط ترجیح در اصول جایی است که متعارضین باشد یا متزاحمین. اگر در این صورت از آن مرجحاتی که گفته شد چه از سنخ عقلی آن یا از سنخ شرعی آن، عمل می کنیم و گفتیم در تزاحم مرجحات از سنخ مرجحات عقلیه است و در تعارض مرجحات از سنخ مرجحات شرعیه است. بعد از که مرجحات به جایی نرسید، قاعده در این دو باب چیست؟ قاعده در باب تعارض، تساقط است و قاعده در باب تزاحم، تخییر است، چون تکلیف فعلیت آن تمام است و دلیلی بر ترک نداریم و قدرت بر جمع هم نداریم که می شود تخییر عقلی قهری. و قاعده در باب تعارض پس از فقدان مرجح تساقط است بخاطر اینکه دلیلی که معارض دارد، حجیت آن تمام نیست و از اعتبار ساقط است.

ص: ۵۶۶

تحقیق و جمع بندی درباره تزاحم و تعارض ۹۳/۰۱/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تحقیق و جمع بندی درباره تزاحم و تعارض

در این بحث از بحث ضدین و ترتب تا تزاحم به طور عمده بحث شد که محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه ترتب را انکار می کند.

دو نکته

در این رابطه دو تا نکته تکمیلی لازم است: نکته اول این است که محقق خراسانی انکار ترتب را به طور قطعی اعلام می کند و برای تصحیح عبادت در صورت ترتب وجه دیگری بیان می کند. که این نکته احیانا مختفی می ماند، چون گفته می شود ایشان در فرض ترتب، ترتب را مستلزم طلب جمع بین ضدین می دانند، پس دو تا امر نیست و عمل به مقتضای امر که نبود، وجه برای صحت ندارد. ایشان در ورودی به بحث ترتب یک نکته را می گوید و در خروجی همان نکته را تکرار می کند، می فرماید: وجه برای صحت عبادت فقط وجود امر نیست بلکه قصد ملاک که همان محبوبیت ذاتی فعل و عمل باشد، کافی است. و بر اساس مذهب عدلیه که احکام تابع مصالح و مفاسدی است که در متعلقات احکام است، این معنایش این است که هر عمل که از سوی شرع طلب شده است، قطعا آن عمل ذاتا مصلحت دارد. هر عملی که از سوی شرع نهی شده، ذات آن عمل منقصت و مبغوضیت دارد. اگر دیدیم ترتب به عمل آمد و امر مهم بود، امر اهم که فعلیت نداشت، اگر امر به اهم را عمدا ترک کردیم، امر به مهم وجود ندارد. چون جمع بین دو تا امر، طلب جمع بین ضدین است، اما مصلحت و ملاک وجود دارد. به قصد مصلحت و ملاک که انجام بدهیم، مصحح عبادت همان وجود ملاک است. بنابراین مصحح عبادت، مصلحت آن است و مصلحت در ذات عمل است و فعلیت آن هم قبلا ثابت بوده و الان به مانع برخورده. ترتب را که محقق خراسانی انکار کرد، بعد می گوید: «فظهر لک ان الوجه لتصحیح العباده لیس الا الملاک».

ص: ۵۶۷

ملاک را از کجا می فهمیم؟

سوال: ملاک را از کجا بفهمیم؟ جواب: به طور عمده ملاک از امر استفاده می شود به طور کشف انّی و ما می دانیم که امر به اهم قبلا هم امر بوده و هم فعلیت داشته. مضافا بر اینکه بعضی از واجبات که در تزاحم قرار می گیرد، از واجبات اولیه و فرائض قطعیه است که علم به مصلحت و ملاک نسبت به آن ها قطعی است. مثلا صلاه که علم به ملاک و مصلحت آن از قطعیات است. بنابراین در وجوب ملاک و مصلحت شک نداریم و به قصد و ملاک که انجام بشود، فعلی است عبادت و داعی برای امر همان مصلحت است، الان که فعلیت آن به دلیل داشتن مزاحم به اهم محقق نیست، ملاک و مصلحت آن موجود است. بنابراین اگر امر دائر شد بین ازاله نجاست و صلاه در مسجد، کسی ازاله را ترک کرد که اهم است و صلاه را انجام داد، فعلیت امر را ما منکر شدیم به دلیل عدم امکان جمع بین امرین فعلیین، اما ملاک عمل و رجحان صلاه قطعی است.

صلاه که انجام بشود، به دلیل داشتن ملاک مصحح عبادت می شود.

نکته دوم

نکته دوم: محقق خراسانی یک تبصره دارد که اگر متزاحمین موسع و مضیق بود مثل صلاه و ادای دین، در این صورت اگر کسی واجب مضیق که اهم است را ترک کند و واجب موسع را انجام بدهد، این عبادت و این عمل وجه شرعی و صحیح دارد. می فرماید: صحت عمل موسع به این صورت است که واجب موسع اعم از اینکه بگوییم متعلق امر، طبیعت عمل است یا افراد.

ص: ۵۶۸

امر به طبیعت تعلق می گیرد یا افراد؟

اگر امر تعلق بگیرد به طبیعت یعنی متعلق امر، مفهوم کلی است که آن به مصادیق تطبیق می کند، مثلا می گوییم امر به مفهوم کلی صلاه تعلق گرفته و به فرد فرد تعلق نمی گیرد. و یا اینکه امر تعلق می گیرد به افراد، مثلا وجوب صلاه انحلالی به فرد فرد از صلاه تعلق می گیرد. می فرماید: اگر متعلق به طبیعت باشد که مطلب واضح است، چون واجب موسع تعلق گرفته به نماز به عنوان یک مفهوم کلی و یک مطلوب طبیعی که در این صورت امر از بین نرفته چون یک مورد مزاحم دارد که از حدود بیرون از مزاحمت مصادیق برای این کلی طبیعی است و مطلوب شرع است و امر به قوت خودش باقی است. اما اگر بگوییم متعلق امر افراد است، می فرماید: این وجهی است که خیلی خفی است ولی وجه است، به این صورت که در حال مزاحمت فردی که مزاحم با ادای دین است را در نظر نگیرید، چون امر ندارد اما فرد جایگزین آن بعد از انقضاء مدت مزاحمت، فرد جایگزین وجود دارد. بنابراین فرد هم می شود متعلق امر باشد ولی با بدلیت و جایگزینی که این فرد بعد از انقضاء مدت مزاحمت یک جایگزین دارد. پس با جایگزینی می توانیم بگوییم که در صورتی که امر متعلق به افراد هم باشد، باز هم امر به واجب موسع باقی است، در صورتی که تزاحم به وجود بیاید.

اشکال و جواب

بعد اشکال می کنند که اگر امر نسبت به آن فردی که مزاحم با واجب مضیق است (فردی در حال ادای دین، صلاه است)، فعلی نباشد، از اعتبار ساقط و امر از بین می رود. چون آن فعلا در اثر مزاحمت فعلیت ندارد. جواب: فرق است بین تخصیص و تزاحم، در تخصیص، مخصص که بیاید در محدوده تخصیص امر شرعی را برمی دارد. اما در مزاحمت امر شرعی است و تخصیص نیامده اما به یک مانع عقلی برخورده که مانع عقلی وجود مزاحم اهم است. بنابراین این مزاحم به اهم یک مانع عقلی از فعلیت آن است و امر از سوی شرع ملغی نشده و به مانع عقلی برخورده. پس از آنکه که مانع برطرف بشود و وقت واجب مضیق از بین برود، امر به قوت خودش باقی است.

تحقیق این است که هر دو رأی درست است اجمالا و تفصیلا

محقق نائینی قدس الله نفس الزکیه شش قسم برای تزاحم ذکر فرمودند و سیدنا الاستاد شش قسم را فرمودند که یک قسم است که پنج قسم آن برمی گردد به عدم قدرت و قسم ششم هم تعارض است. تحقیق این است که هر دو رأی و دیدگاه درست است اما نحوه نگاه فرق می کند. اگر به نحو اجمال و به ضابطه اصلی تزاحم جمود کنیم، همه آن پنج قسم به یک قسم برمی گردد که عدم قدرت باشد. ولی اگر این مسئله را به دید تفصیل بنگریم، پنج قسم می شود. آن اقسام خلاف واقع نیست و همه مربوط به اقسام تزاحم است. با دید تحلیلی و منصفانه فرق بین این دو نظر، فرق بین اجمال و تفصیل است.

ص: ۵۷۰

اما قسم ششم

اما قسم ششم که سیدنا الاستاد فرمودند که از باب تعارض است. تعارض و تزاحم دو باب جدا از هم است، پس چه می شود که محقق نائینی بفرماید که این مورد (موردی که به وسیله علم خارجی تزاحم بین تکلیفین به وجود می آمد مثل دو تا نصاب ابل که هیچ کدام با هم برخورد و تنافی ندارد ولی در فرض خاصی هر دو قابل جمع نیست و علم داریم که در یک سال یکی از این دو نصاب واجب است) از باب تزاحم است؟. در این مسئله آنچه را که بحث را برای ما آسان می کند، این است که این تنافی، تنافی بالعرض است و تنافی بالذات نیست. سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه فرمودند: تعارض دو قسم است، تعارض بالذات و تعارض بالعرض. تعارض بالعرض چون عارضی است، می شود از یک دید بگوییم اطلاق هر دو دلیل با هم تنافی دارند و از دید عمل می توانیم بگوییم هر دو عمل قابل جمع نیست. اگر گفته بشود که تعارض و تزاحم دو تا باب بود و با هم قابل جمع نبود، جوابش آن این است که تزاحم و تعارض بالذات اینگونه است و اگر بالعرض بود از خارج به علت و عاملی قابل جمع نیستند. چون عارضی است، ممکن است دو تا زاویه دید اینجا وارد بحث بشود.

خلاصه فرق هایی که در باب تعارض و تزاحم از دید صاحبنظران

خلاصه فرق هایی که در باب تزاحم و تعارض از دید صاحبنظرانی که این مسئله را مطرح کرده اند، شیخ انصاری و محقق خراسانی و محقق نائینی و سیدنا الاستاد که بحث وسیع و مفصل دارند. در مقدمه فرق محقق نائینی برخورده که کسی فرموده باشد اگر در تنافی شک بکنیم که این تنافی تعارض است یا تزاحم، فرموده است: در فرق بین تعارض و تزاحم مثل این است که بگوییم اصل در اشیاء طهارت است یا بیع فضولی که اصلا با هم هیچ ربطی ندارد. فرق هایی که در این رابطه آمده است از سوی این صاحبنظران به این شرح است: ۱. تعارض در مقام جعل و انشاء است و تزاحم در مقام امتثال است. ۲. تعارض بین دلیلین است و تزاحم بین مدلولین است. ۳. در تعارض تعدد دال و وحدت مدلول است و در تزاحم تعدد دال و تعدد مدلول است.۴. در تعارض مشکل عدم درک از صحت احد الدلیلین است و در تزاحم مشکل عدم قدرت بر جمع بین متزاحمین است. ۵. در تعارض تکذیب وجود دارد که احد الدلیلین دیگری را تکذیب می کند و در تزاحم تکذیبی نیست. ۶. در تعارض محور بحث ثبوت تکلیف است و در تزاحم محور بحث سقوط تکلیف است. ۷. در تعارض ملاک واحد وجود دارد و در تزاحم دو تا ملاک برای دو عمل وجود دارد. ۸. در تعارض یک تکلیف مشترک است بین دو تا دلیل و در تزاحم دو تکلیف مجتمع است. ۹. در تعارض اجتهاد و تخصص شرط است که دلیل و حجیت را بفهمد و تصور و تصدیق کند و در تزاحم اجتهاد و استنباط شرط نیست و مکلف گرفتار شده است. ۱۰. در تعارض بین حکم الزامی و غیر الزامی زمینه تعارض وجود دارد، چون تکاذب است و در تزاحم بین حکم الزامی و غیر الزامی تزاحم نیست. ۱۱. بحث تعارض متعلق به حجج و امارات است و بحث تزاحم، بحثی است مربوط به تکلیف با صبغه کلامی که عقاب و ثواب را ملاحظه می کند. ۱۲. حاکم در تعارض، شرع است و حاکم در تزاحم، عقل است. بحث تعارض از سنخ بحث شرعی محض است و بحث تزاحم از بحث عقلی با صبغه کلامی است. ۱۳. مرجحات باب تعارض از سنخ شرعیات است و مرجحات باب تزاحم از امور عقلی و عقلایی است. ۱۴. متعلق ترجیح در تعارض، دلیلی است و در تزاحم مدلول. ۱۵. پایانه تعارض، تساقط است و پایان تزاحم، تخییر است. تساقط است به دلیل اینکه هر دلیلی که معارض داشت، حجیت آن تمام نیست و ساقط از اعتبار است و طرف دیگر هم ساقط از اعتبار است. اما در تزاحم تکلیف قطعی است و فعلیت هم محقق است، مکلف قدرت ندارد که هر دو را جمع بکند.

بنابراین مرجح هم اگر نبود، احد التکلیفین المتزاحمین فعلی و قطعی است از باب تخییر عقلی.

ص: ۵۷۱

امر به شئ با علم آمر به انتفاء شرط ۹۳/۰۱/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: امر به شئ با علم آمر به انتفاء شرط

تحقیق درباره امر به شئ با علم آمر به انتفاء شرط

محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه بر سبک قوانین الاصول و فصول غرویه عناوین بحث را ترتیب داده است. پس از بحث ضد و ترتب و بحث تزاحم و آثار آن، این عنوان را اعلام می کند که امر به شئ با اینکه آمر علم داشته باشد که شرط آن شئ محقق نیست، این امر درست است؟ در مقدمه این عنوان، این توضیح را توجه کنید که شرط شئ از اجزاء علت آن شئ است. اگر شئ را طلب کند بدون تحقق شرط آن یا با علم به عدم وجود شرط آن، در حقیقت معلول بدون علت طلب کرده است. محقق خراسانی می فرماید: این عنوان از بحث نسبت داده شده به مخالفین ما که معتزله و اشاعره باشد. سیدنا الاستاد می فرماید: گفته شده است که هر کدام از آن دو طائفه این مطلب را انکار می کنند و می گویند ما چنین چیزی را قائل نیستیم. محقق خراسانی می فرماید: بین صاحبنظران که نزاع شکل گرفته، یک دسته می گوید اینگونه امر جایز است و دسته دیگر می گوید جایز نیست. ما می گوییم آن دسته از صاحبنظران که می گویند امر از سوی آمر با علم به تحقق شرط آن شئ جایز است، منظور از این، امر انشائی است. و در مرتبه فعلیت، شرط برای فعلیت محقق نشده است ولی در مرحله انشاء امر مانعی ندارد. و آن دسته از صاحبنظران که می فرمایند: امر به شئ با علم به انتفاء شرط آن درست نیست، منظورشان این است که انشاء فعلی درست نیست که امر در مرتبه فعلیت با علم به انتفاء به شرط آن کار ناممکنی است و طلب محال است. بنابراین هر یکی از این جواز و عدم جواز محمل جدایی دارد و تصادم آرائی نیست.

ص: ۵۷۲

فرق امر انشائی و فعلی

ثمره بحث را با توجه به یک نکته اینچنین اعلام کرده اند و آن این است که محقق خراسانی می فرماید: فرق بین امر انشائی و امر فعلی این است که امر انشائی به داعی بعث و تحریک نیست و ممکن است به داعی امتحان باشد و اما امر فعلی به داعی بعث و تحریک به سوی عمل است. و این در شرعیات و عرفیات امثال آن را می بینیم.

ثمره بحث

درباره ثمره صاحبنظران گفته اند در دو مورد است: ۱. کسی در روز ماه رمضان افطار کند و بعد از افطار مسافرت کند. مسافرت در روز که صورت گرفت، شرط عمل محقق نشد. شرط عمل این است که روزه وقتی واجب است و الزام دارد که مکلف تمام آن روز را مسافر نباشد. اگر در سفر بود، قدرت شرعی بر گرفتن صیام وجود ندارد. با توجه به انتفاء شرط، قبل از که مسافرت بکند، افطار کند و بعد از افطار مسافرت کرد، اگر گفتیم که آمر که مولی است می داند این فرد این روز مسافرت

می کند، اگر گفتیم که امر جایز است به شیئ ای هرچند علم به انتفاء شرط وجود داشته باشد، در این صورت کفاره دارد. اما اگر گفتیم امر با علم به انتفاء شرط درست نیست، کفاره ندارد. امر نبوده و مخالفتی امر نیست، پس کفاره ندارد. مثال دوم آن در ثمره این است که مرأه ای روزه اش را افطار کند، بعد از افطار دم حیض ببیند، که اگر امر درست باشد با علم آمر به انتفاء شرط و عدم قدرت، کفاره دارد و اگر امر درست نباشد، کفاره ای نیست. این شرح بیان محقق خراسانی بود.

ص: ۵۷۳

قضایا دو قسم است

محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه درباره این مسئله می فرماید: جعل قضایا دو قسم است: ۱. جعل قضایای شرعیه به طور اغلب به نحو قضیه حقیقیه است و فقط حکم حاکم شرعی یا مولای عرفی از قبیل قضایای خارجیه است. مولی جعل می کند مفروض الوجود را و به تحقق شرط و عدم تحقق شرط مولی نظر ندارد و فقط جعل است به نحو مفروض الوجود. پس از که جعل در شکل قضیه حقیقیه بود، قطعا حکم تابع موضوع خودش است.

موضوع در قضیه حملیه و شرطیه

هر وقت موضوع محقق شد، حکم خواهد آمد و اگر موضوع محقق نشد که شرط جزء الموضوع است، در قضیه شرطیه شرط مقدم است و حکم تالی است و در قضیه حملیه شرط، موضوع است و حکم محمول است. هر موقع که موضوع محقق شد و قضیه حملیه بود یعنی شرط. اینکه می گویند شرط موضوع است یعنی شرط در قضیه شرطیه مقدم است و حکم تالی است و شرط در قضیه حملیه، موضوع است یعنی شرط واقعی برای تحقق حکم. و نسبت موضوع به حکم نسبت علت به معلول است منتها با یک فرق که نحوه تکوینی در علت و معلول مطرح است و سبب و مسبب در موضوع و حکم. همان ترتب را که در تکوینیات علت و معلول می گوییم، در تشریعیات سبب و مسبب می گوییم. هر موقع موضوع محقق شد، حکم آن خواهد آمد و ربطی به علم آمر و عدم علم آمر ندارد، این قضایای حقیقیه و شرعیات. ۲. قضایای خارجیه که عمدتا در مورد حکم حاکم شرعی و مولای عرفی است. (۱)

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج ۱، ص ۲۰۹.

فرق فتوی و حکم

فرق بین فتوا و حکم این است که فتوا از قبیل قضایای حقیقیه است و حکم از قبیل قضایای خارجیه است. در قضایای خارجیه حکم که صادر بشود از سوی آمر و حاکم، دائر مدار علم آمر است. باید آمر علم داشته باشد به تحقق شرائط و اگر علم نداشته باشد، طلب محال است و یا لغویت است. بنابراین مسئله امر آمر با علم به انتفاء به شرط جای بحث نیست و امکان ندارد که آمر امرکند و علم به عدم تحقق شرط آن داشته باشد و منتهی به طلب محال می شود. و اما سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: ماهیت بحث به طور کل همان است که محقق خراسانی فرمودند و قابل جمع است. آن ها که منکرند، امر فعلی را انکار می کنند با توجه به عدم تحقق شرط و آن هایی که قائلند امر انشائی را در نظر می گیرند که هرچند در مرتبه فعلیت نرسیده و حالت منتظره دارد و نیاز به تحقق شرط دارد، اما امر انشائی ممکن است.

اشکال لغویت و جواب آن

پس از این می فرماید: یک اشکالی اینجا وجود دارد و آن عبارت است از اشکال لغویت. اگر کسی بگوید که امر انشائی با علم به انتفاء شرط آن موجب لغویت است. اگر گفته بشود که اوامر امتحانیه است، می گوییم اوامر امتحانیه از مباحث امر بیرون است. بحث ما درباره اوامر شرعیه جدیه است، آن اوامر استعمالیه است و برگرفته از اراده استعمالی است. در اوامر جدیه بحث می کنیم که چنین امری ممکن است یا ممکن نیست. جوابی که سیدنا الاستاد داده است، این است که در اینجا هم مواردی داریم که غرض عقلایی و غرض شرعی و مطلوب شرعی دارد و آن جایی است که امر مصلحتی داشته باشد و باعث عدم تحقق آن عمل بشود. مثلا جعل امر به قصاص و انشاء حد، می تواند جعل در مقام انشاء غرض عقلایی داشته باشد و آن «و لکم فی القصاص حیاه یا اولی الالباب» (۱) ، پس لغویتی نیست. بنابراین نه آن است که محقق نائینی می فرماید که اگر فقط امر انشائی باشد، غیر معقول است بلکه لغو است و لغو غیر معقول نیست. چون غیر معقول در اصطلاح اصول یعنی محال است. صدور قبیح از حکیم محال است. بنابراین ما برای اینگونه امر توانستیم غرض عقلایی تصویر کنیم که واقعیت شرعی هم دارد. پس این بحث خالی از فائده نیست و جای بحث را دارد.

۱- بقره/سوره۲، آیه۱۷۹.

اما حکم دو مورد در فقه آمده

امـا ثمره: ممکن است گفته بشـود که این دو مـورد از مثـال حکم آن در فقه معلوم است. اگر مرأه ای قبـل از دیـدن دم حیض افطار کنـد و آنگاه حیض ببینـد، کفاره نـدارد. اما مسافر اگر قبل از سـفر افطار کند و بعد مسافرت کند، کفاره دارد. که حکم این ها در شـرع معلوم است و مترتب به این بحث نیست. پس این دو حکـم متقابل در شرع به ثبت رسیده، چگونه است؟ سیدنا الاسـتاد می فرمایـد: حکمی که در آن دو مورد آمـده است، براسـاس دلیل خاص مربوط به خود آن دو مورد است نه براساس این بحثی که ما الان مطرح کردیم. دلیل خاص معتبری داریم که مسافر تا مسافرت نکرده است، اگر افطار کنـد و قصـد جـدی هم داشـته باشد، کفاره به عهده او خواهد آمد. سـیدنا الاستاد یک شرط دیگری را هم اضافه می کند و این است که مسافر در شب آن روزی که مسافرت می کنـد بایـد سـفر را قصـد کنـد. اگر قصد نکند، نمی تواند افطار کند و روزه هم به حساب نمی آیـد. امـا مرأه ای که دم حیض ببینـد، نص و دلیل معتبر و اجماع فقهاء بر این است که آن روزی که مرأه حیض می شود، اگر قبل از دیـدن دم حیض روزه اش را افطار کنـد، کفاره ندارد. بنابراین هر دو مثال تابع دلیل معتبر و نص صـریح شـرعی است و این مسئله مبنا برای حکم در آن دو مورد نیست تا ثمره بشود.

ص: ۵۷۶

فرق بین مسئله اصولی و تحقیق اصولی

سوال: ضابطه اصولی بودن در این دو مسئله نیست که واسطه در استنباط است.

جواب: دو تا اصطلاح است، مسئله اصولیه و تحقیق و توضیح اصولی. این را مسئله اصولی نگفتیم تا گفته بشود که مسئله اصولی را شرح دادیم که واسطه در استنباط و کبرای کلی قیاس باشد بلکه ما گفتیم با توضیحات اصولی. توضیحات اصولی این است که محقق بتواند بحث را شرح بدهد و توضیح بدهد و صبغه استدلالی و استنادی برایش درست کند. این شرح و توضیح و صبغه استدلالی را مبنای کار درست کردن می شود از سنخ اصولیات نه مسئله اصولی.

اوامر متعلق به طبیعت است یا افراد

محقق خراسانی می فرماید: اوامر متعلق به طبیعت است یا به افراد؟. این یک بحثی است که شرح داده شده، محقق خراسانی و محقق نائینی و سیدنا الاستاد این بحث را توضیح و شرح و تفصیل داده اند.

منظور از طبیعت و افراد در اصول چیست؟

منظور از طبیعت در اصول چیست و منظور از افراد کدام است؟ طبیعت آن است که شیء ای را و عملی را آمر و مولی طلب کند بدون توجه و ذکر و قید هیچ خصوصیتی. بگوید آب می خواهم بدون هیچ خصوصیت، اگر مولی از عبد خودش ماموربهی را طلب کرد بدون توجه و بدون ذکر هیچ خصوصیت، این می شود طلب طبیعت. و اگر مولی چیزی را از عبد خواست با یک خصوصیت و تشخصی که در عالم خارج و تحقق دارد، این تعلق امر به فرد یا افراد است. پس اگر مطلوب، طبیعت معراه بود و یک شئ خالی از هر گونه خصوصیت و تشخص بود، می شود طبیعت مثل آب و اگر خصوصیت و وصف و تشخص خارجی باشد، می شود طلب افراد.

تعلق امر به طبائع ۹۳/۰۱/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعلق امر به طبائع

تعلق امر به طبائع

محقق خراسانی می فرماید: اوامر و نواهی به طبیعت مطلوب تعلق می گیرد نه به افراد، منتها امر، ایجاد طبیعت را طلب می کند و نهی ترک طبیعت را. و در عمل، امتثال امر به صرف الوجود محقق می شود و امتثال نهی محقق نمی شود مگر به ترک جمیع.

فرق طبیعت با کلی

منظور از طبیعت چیست؟ و آیا طبیعت با کلی فرق دارد؟ در ابتداء باید به این نکته توجه کرد که طبیعت یکی از اقسام کلی است منتها فرق آن با کلی فرق حیثیتی است. از حیث تعلق طلب و امر، طبیعت گفته می شود و از حیث مفهوم، کلی گفته می شود.

کلی سه قسم است

اما در منطق و معقول گفته شده است که کلی به سه قسم است: ۱. کلی منطقی و آن عبارت است از کلی که مفهوم آن در برابر جزئی بررسی می شود که عبارت است از ما یصدق علی کثیرین و این کلی است که فقط عارض است و معروض در این تعریف وارد نمی شود و کلی عارض می شود بر حقیقتی که آن حقیقت دارای سعه و وسعت باشد. ۲. کلی عقلی که عبارت است از مجموع عارض و معروض که به آن بگوییم «الانسان الکلی». این کلی عقلی فقط صفت عارضی است برای کلی طبیعی که انسان باشد و این کلی به معنای کلی یک تصور عقلی محض است و آنچه واقعیت فقط معروض دارد که انسان باشد. ۳. کلی طبیعی که عبارت است از معروض کلی منهای عارض که عبارت است از انسان که این کلی طبیعی است و به این کلی طبیعی در معقول، طبیعت هم گفته می شود.

ص: ۵۷۸

متعلق امر طبیعت است

محقق خراسانی می فرماید: متعلق امر به طور خاص طبیعت است و این طبیعت را شرح می دهد، می فرماید: طبیعت است مثل قضیه طبیعیه در غیر احکام است «بل المحصوره». قضیه طبیعیه همین کلی طبیعی است و غیر احکام یعنی در معقول و منطق.

منظور از قضیه محصوره چیست؟

«بـل المحصوره»: قضـیه طبیعیه که کلی طبیعی شـد، «الانسـان حیوان نـاطق» یـا «الانسـان نوع» و یا قضـیه محصوره باشـد. قضـیه محصـوره عبـارت است از قضـیه ای که در ابتـدای خـود سور داشـته باشـد، یـک دیواره ایی دارد که قضـیه محصوره را قضـیه مصوره هم می گوینـد. آن سور ابتـدای قضـیه عبـارت است از کل و جزء و لا شـئ و امثال این ها است مثلا «کل انسان حیوان ناطق». می فرمایـد: متعلق امر طبیعت است نه افراد، در قضـیه طبیعیه بلکه در قضـیه محصوره. قضـیه محصوره را که عنوان کرد، یک دفع دخل مقدری می کند که در اوامر، انشاءات گاهی قضیه به شکل مصوره صورت می گیرد، مثل اکرم کل عالم. اینجا متعلق امر چه است؟ طبیعت بدون سور نیست که بگوییم متعلق طلب صرف الطبیعه است بلکه با سور آمد که «اکرم کل عالم»، می فرمایـد: در قضـیه محصوره هم متعلق امر، طـبیعت است. و آن کـل و سوری که آمـده است، از بـاب تعـدد دال است و آن نتیجه اش این می شود که مطلوب مجموع این افراد است و می شود عام مجموعی به واسـطه تعدد دال و مدلول. طلب، طبیعت است و کلمه کل، دال دیگر است که تعـدد دال و مـدلول اعلام می کنـد که منظور از این عام، عام مجموعی است. بعد از که گفته شـد که مطلوب، طبیعت است، اولا منظور از طبیعت چیست؟ در دیـد اجمالی طبیعت یعنی آن حقیقتی که قابل صـدق بر مصـادیق کثیر است و در مقـام طلب هیـچ خصوصـیتی در آن لحاظ نشـده است. به عبارت دیگر مطلوب، شـئ ای است دارای سعه وجودی و بدون قید خصوصـیت فردی خارجی. خصوصـیت خارجی متعلق به فرد در خارج نسبت به مطلوب لحاظ نشده است. مثلاـ اگر مولی خواست که برای من آب بیاوریـد، آبی که در خارج وجود دارد، تشـخصاتی دارد آب سـرد، آب گرم، آب چشـمه اما مولی هیچ خصوصـیتی را لحاظ نکرد. که متعلق این امر در مقام انشاء مولوی فقط طبیعت است یعنی آب بدون هیچ خصوصیت. بعد در خارج که طبیعت را تطبیق کنید، جدای از خصوصیت نیست و قطعا یک خصوصیتی در آن است. این تجرد از خصوصـیت فقط در ذهن است و مفهومی است. در مرحله مصـداق و خارج هیـچ گاهی جدا و انفکاک بین طبیعت و خصوصـیات وجود نـدارد. چون وجود طبیعت در خـارجی یعنی متشـخص به یـک تشـخص. این اجمال معنای طبیعت بود. اما تفصـیل این معنـا محقق خراسـانی توضـیح داده است، فرموده است: منظور از طبیعت یعنی وجودی که دارای سـعه است نه فرد خارجی. این را در برابر فردخارج قرار داده است.

ص: ۵۷۹

وجود سعه ای به چه معناست؟

این وجود سعه ای به معنای وسعت به چه معناست؟

محقق اصفهانی می فرماید: وجود سعه ای یعنی وجود مفروض در قضیه حقیقیه است

محقق اصفهانی می فرماید: منظور از وجود سعه ای وجود مفروض است که طلب به نحو قضیه حقیقیه است و مطلوب، وجود مفروض است. حکم بر فرض تحقق فعلیت پیدا می کند. بر فرض وجود موضوع، حکم فعلیت دارد. بنابراین وجود سعه ای یعنی وجود مفروض در قضیه حقیقیه.

امام خمینی می فرماید: وجود سعه ای کلی انتزاعی است

اما امام خمینی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: منظور از وجود سعه ای کلی طبیعی نیست بلکه عنوان کلی است. چون محقق خراسانی به اصطلاح فلسفی اشراف دارد، اگر کلی طبیعی بود، می گفت کلی طبیعی اما گفته است وجود سعه ای که جعل اصطلاح کرده است. عنوان کلی که یک عنوانی است که اصول این را انتزاع می کند و در حقیقت می شود کلی انتزاعی ذهنی. این کلی به معنای یک وجود سعه ای در ذهن است و مورد طلب است و در خارج با خصوصیات خارجی محقق می شود. (۱)

کلام محقق نائینی و سید الاستاد

معنای سومی که از طبیعت برداشت شده است، محقق نائینی و سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: منظور از طبیعت همان کلی طبیعی است و متعلق امر کلی طبیعی است و پس از که امر به کلی طبیعی تعلق گرفت، مکلف برای امتثال اقدام می کند و در مقام امتثال این کلی طبیعی در ضمن فرد محقق می شود و تشخصات فردی را هم خواهد داشت. (۲)

۱- مناهج الوصول، امام خمینی، ج ۲، ص ۶۲.

۲- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۱، صفحه ۲۱۰.

در اصطلاحات عرفی و تخصصی به عرف و متخصص مراجعه می شود

در اصطلاحات عرفی باید به عرف مراجعه کرد اما حجت عرف تا جایی است که به مانعی برنخورد اما در امور تخصصی باید از اهل تخصص سوال کرد که نظر آن ها از باب قول خبره معتبر است. این اصطلاح هم اصطلاح فلسفی و باید به اهل معقول مراجعه کرد. درکتاب اسفار اربعه در شرح و هامش آن حاجی سبزواری گفته است که کلی طبیعی عبارت است از طبیعت. و در جای دیگر می فرماید: کلی طبیعی عبارت است از ماهیت. بنابراین ما استفاده کردیم که طبیعت یعنی کلی طبیعی و ماهیت یعنی همان ماهیت اشیاء. بعد از این محقق نائینی می فرماید: این امر مبتنی می شود بر قول به وجود کلی طبیعی در خارج.

نظر مشهور فلاسفه و شاذ به وجود کلی طبیعی و عدم آن

اختلاف نظری است به این معنا مشهور محققین و نظر شاذ و نادر درباره کلی طبیعی. نظر محققین و مشهور این است که کلی طبیعی در خارج وجود دارد. نظر نادر و شاذ این است که کلی طبیعی در خارج وجود ندارد و آنکه در خارج وجود دارد، غیر از کلی است و یک مصداقی است که با تمام خصوصیات با کلی فرق می کند. ملاصدرا می فرماید: وجود کلی طبیعی در خارج جدای از مشخصات و خصوصیات قطعا کار ناممکنی است. هیچ عاقلی ادعاء نمی کند (کلی طبیعی که عبارت است از ماهیت عند الحکماء و عبارت است از عین ثابت عند العرفاء)، آن فرد جزئی خارجی، کلی طبیعی است. کلی طبیعی در خارج عبارت است از آن حقیقت دارای تشخص. در خارج دو چیز وجود دارد: ۱. حقیقت عام، ۲. تشخصات و خصوصیات که آن خصوصیات می شود خصوصیات فردیه و آن حقیقت، ماهیت است که آن ماهیت، کلی طبیعی است. مثلا انسان کلی طبیعی است و فردی در خارج است.

ص: ۵۸۱

جنس و فصل در فلسفه ارسطویی

در فلسفه ارسطو که جنس و فصل انسان، جنس و فصل جنبه جسمانی آدم است که حیوان و ناطق است. شخصی که در خارج وجود دارد، این جنس و فصل را دارد، بنابراین ماهیت در خارج محقق است و کلی طبیعی یعنی ماهیت. اما آن تشخص قدی دارد، مکانی دارد، زمانی دارد، آنها خصوصیات فردیه است. خصوصیات فردیه را ما می گوییم لوازم لا ینفک وجود است نه خود وجود. بنابراین کلی طبیعی که در خارج وجود دارد یعنی جنس و فصل که اصل و جوهر کلی طبیعی است، در خارج محقق می شود و خصوصیات فردی از لوازم آن است. با این بیان، تردید محقق نائینی هم مرتفع شد، ایشان می فرمود: بنابر اینکه کلی طبیعی در خارج محقق باشد، مطلوب مولی یعنی مراد مولی در امر فقط همان طبیعت بدون هیچ خصوصیت است. چون طلب به امری تعلق می گیرد که قابل امتثال و تحقق باشد. کلی طبیعی که در خارج قابل تحقق باشد، در این صورت امر تعلق می گیرد به طبیعت و فلسفیا هم گفتیم که کلی طبیعی در خارج محقق است. می فرمایند: مولی در صورت تحقق کلی طبیعی در خارج فقط طبیعت است و خصوصیات مراد نیست. و اما اگر کلی طبیعی در خارج محقق نباشد یعنی طبیعت مطلوب در خارج محقق نباشد بلکه افراد و اشخاص در خارج محقق بشوند، طبیعت و کلی فقط در عالم ذهن باشد، در این صورت امر تعلق می گیرد به افراد. چون قابل تحقق را دارد و در نتیجه قابلیت امتثال فراهم می شود.

ص: ۵۸۲

رای محقق نائینی مطابق رأی محقق خراسانی است

پس از که گفتیم فلسفیا کلی طبیعی هم از لحاظ آراء مشهور و فلاسفه مشاء بلکه قسمتی از اشراقیین قائل به وجود و تحقق کلی طبیعی در خارج هستند، رأی محقق نائینی هم مطابق با رأی محقق خراسانی می شود. متعلق امر، طبیعت است.

ثمره بحث

بعد از این، یک اشاره کوتاهی درباره ثمره بحث دارند، می فرماید: ثمره بحث در اجتماع امر و نهی است. اگر متعلق امر، طبیعت بود و خصوصیات نبود، قائل می شویم به جواز اجتماع امر و نهی. چون صلاه در دار مغصوب به این خصوصیت ماموربه نیست تا تضاد پیدا بکند با «لا تغصب». طبیعت صلاه ماموربه است و این خصوصیات و این زمان و مکان از لوازم است. لوازم متعلق امر نیست، بلکه متعلق امر فقط طبیعت است و طبیعت در صورتی که لوازم نداشت، یعنی ماموربه صلاه در دار مغصوب نیست بلکه ماموربه ذات صلاه است. پس از اینکه گفتیم متعلق امر، طبیعت بود، اجتماع امر و نهی جایز و ممکن است. اما اگر متعلق امر، افراد بود، آنجا تضاد بین امر و نهی صورت می گیرد و قول به امتناع اعلام می شود. به این نحو که متعلق امر، «صلّ در همان دار غصبی است. با آن خصوصیت که ماموربها بود، برخورد می کند با غصب. خصوصیت مکان، ماموربه است و این ماموربه، منهی عنه هم است از ناحیه «لا تغصب»، که در این صورت قول به امتناع شکل می گیرد.

تعلق امر به طبائع ۹۳/۰۱/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعلق امر به طبائع

تحقیق تکمیلی درباره تعلق امر به طبیعت نه به فرد

آنچه درباره معنای طبیعت گفته شده بود، شرح دادیم تا اینکه گفتیم به نظر و رأی محقق نائینی و سیدنا الاستاد منظور از طبیعت همان کلی طبیعی است.

فرق بین طبیعت و طبیعی

و فرق بین طبیعت و طبیعی این است که اگر همان یک معنا را لابشرط در نظر گرفته شود که وصف برای کلی قرار بگیرد که می شود کلی طبیعی. و اگر همان وجود سعه ای را بشرط لا (بشرط عدم حمل) در نظر گرفته شود، تعبیر می شود طبیعت. فرق بین طبیعت و طبیعی فرق حیثیتی است نه فرق ماهوی.

سید الاستاد می فرماید: با شهادت وجدان امر و نهی به طبیعت تعلق می گیرد

سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: با شهادت وجدان امر و نهی تعلق می گیرد به طبیعت. در اصول که می گوییم مراجعه وجدان یعنی تحقیق میدانی و تجربه فعلی.

سوال: اینکه شیخ انصاری می گوید و الانصاف، به چه معناست؟

جواب: معنای انصاف این است که آن انتخاب و رأی خودش است و محقق خراسانی و سیدنا التحقیق می گوید. الانصاف را به این عنوان می آورد که من فقط حرف خودم را مورد توجه قرار نمی دهم و کلام طرف را هم مورد توجه قرار می دهم، با توجه به دلیل خودم و دلیل طرف مقابل، حقیقت این است. سیدنا الاستاد می فرماید: با مراجعه به وجدان به خوبی درک می شود که امر تعلق به طبیعت می گیرد.

ص: ۵۸۴

اگر کلی طبیعی تحقق خارجی داشت

اما اگر کلی طبیعی تحقق خارجی داشت، متعلق امر می شود کلی متأصل. منظور از متأصل این است که دارای واقعیت خارجی و عینی است یعنی کلی طبیعی در خارج وجود دارد.

اگر قائل به وجود خارجی کلی نبودیم

امـا اگر قائـل به وجود خـارجی نسـبت به کلی طبیعی نبودیم، متعلق امر که طبیعت است، می شود انتزاعی. که کلی انتزاعی در برابر کلی واقعی و متأصل است. کلی انتزاعی یعنی یکی از این ها یا احد المصادیق که از مجموع افراد انتزاع می شود. بنابراین متعلق امر قطعـا طبیعت است بـا آن اختلافی که درباره تحقق کلی طبیعی در خارج و عـدم تحقق آن وجود دارد و نظر مشـهور بلکه قریب به اتفاق اهل منطق و محققین این است که کلی طبیعی در خارج وجود دارد.

منظور از کلی طبیعی جنس و فصل است

سوال: آیا کلی طبیعی مصداق دارد؟

جـواب: منظور از کلی طـبیعی، جنس و فصـل است. و مصـداق مفهومی آن انسـان است که انسـان یـک کلی طـبیعی است که دارای جنس و فصل است. آیا این در خارج محقق است یا محقق نیست؟ می بینیم که شخصی در خارج وجود دارد و مصداق انسـان است، آیـا این شـخص دارای این مـاهیت است یـا نیست؟ اگر باشـد، کلی طـبیعی در خـارج محقق است و قطعـا هم در خارج، جنس و فصل در وجود یک فرد محقق است. اما فردیت او و رنگ و قـد او لوازم لا ینفک و تحت عنوان تشـخصات و خصوصیات فردیه است.

سوال: احد المصادیق، جزئی است، چگونه کلی انتزاعی می شود؟

جواب: از مصادیق انتزاع می شود نه اینکه خود مصادیق باشد. یک مجموعه از مصادیق است که یک فرد به نحو غیر معین در خارج وجود دارد. از جمع این مصادیق یک عنوان کلی را انتزاع کند که کلی باشد یعنی قابل صدق بر کثیرین باشد.

دو قسم جنس و فصل

سوال:

جواب: درباره جنس و فصل انسان، دو تا جنس و فصل است که یک جنس و فصل آن را ارسطو گفته است و این جنس و فصل تعلق دارد به جنبه جسمی یا حیوانی آدم. ولی ما از لحاظ عرفان یک جنس و فصلی است که متعلق است به جنبه روح انسان، جنس و فصل روح آدم حیوان ناطق نیست بلکه جنبه روح آدم که حقیقت اصلی انسان است، همان نفس ناطقه اوست که اگر در سوره شمس می خوانید «و نفس و ما سواها» این همان نفس ناطقه و حقیقت انسان و روح مجرد آدمی است و آن حقیقت اصلی است. برای حقیقت انسان جنس و فصل دیگری دارد که آن عبارت است از معرفت و تربیت. معرفت جنس است و تربیت فصل است. بدون معرفت و تربیت، انسانیت محقق نمی شود. همانطوری که جنبه جسم بدون جنبه حیوانیت و ناطقیت محقق نمی شود، روح انسانی بدون معرفت و تربیت، روح انسانی نیست و روح حیوانی است. انسان به معنای کلمه کسی است که دارای معرفت و تربیت باشد. معنای معرفت هم این است که در عمق جان انسان جا دارد و فطری انسان است که معرفه الله و معرفه ولی الله است یعنی معرفت خدا تا معرفت ولایی. و اگر این را نداشت، انسانیت به معنای کلمه محقق نیست. و آن تربیتی که فصل انسانی است، برای آن تربیت فقه آمده است. مسئولیت کل فقه که انسان سازی است، آن تربیت فصلی است که انجام واجبات و ترک محرمات است.

ص: ۵۸۶

محقق خراسانی می فرماید: با وجود شهادت وجدان نیازی به اقامه برهان نیست

پس از که معنای طبیعت شرح داده شد، محقق خراسانی برای اثبات این مدعا دلیل اقامه می کند و محقق قمی و صاحب فصول هم دلیل دیگری را. اما محقق خراسانی می فرماید: امر متعلق به طبیعت است به شهادت به وجدان و دلیل دیگر نمی خواهد. به تجربه فعلی مراجعه کنیم همانطوری که سید هم فرمود، این امر تعلق می گیرد به طبیعت. بنابراین امر تعلق دارد به طبیعت و نهی هم تعلق به طبیعت دارد با این فرق که در امر، وجود طبیعت مطلوب است و در نهی، ترک طبیعت مطلوب مولی است.

محقق قمی دو دلیل می آورد

اما محقق قمی و صاحب فصول دو دلیل دیگری را هم اقامه می کنند: دلیل اول عبارت است از تبادر. می فرماید: طلب که صادر بشود، متبادر می شود تعلق آن به طلب طبیعت. از طلبی که در امر وجود دارد، طلب طبیعت تبادر می کند. و در این تبادر هم شکی نیست، پس این علامت حقیقت است که متعلق طلب همان طبیعت است. دلیل دوم یک دلیل بلاغی است. در بلاغت آمده که ماده مشتقات متخذ از مصدر بدون الف و لام و تنوین است. و مصدر مجرد حقیقت در طبیعت مدلول خودش است. سکاکی می گوید: ماده مشتقات حقیقت در طبیعت است به اجماع اهل عربیت و بلاغت. از سوی دیگر گفتیم که مفاد هیئت امر، طلب طبیعت است. هر دو را که منضم بکنیم، نتیجه این می شود که متعلق امر، طبیعت است.

ص: ۵۸۷

چرا محقق خراسانی دو دلیل را متعرض نشده است

یـک سـوال فرعی هم گفته می شـود که چرا محقـق خراسـانی این دو دلیـل را تعرض نفرمـوده، در جواب گفته شود که چون مراجعه به وجدان خیلی توانمند است لذا محقق خراسانی گفت بلا حاجه الی برهان، دیگر نیاز به دلیل دیگر ندارد.

گام بعدی چهره مطلوب را محقق خراسانی روشن می کند

بعد از که دلیل اقامه شد، محقق خراسانی می فرماید: بعد از این توضیح بدانیم که متعلق امر طبیعت است نه طبیعت بما هی هی که طبیعت بمـا هی هی لیست الاـ هی، نه مطلوب است و چیزی نیست و در حـد یک امکان و قابلیت است. بلکه متعلق طلب و امر، وجود طبیعت است تا دارای آثار بشود و قابل برای جعل باشد.

گام بعدی رفع اشکال

اما رفع اشکال:

اشکال اول که تحصیل حاصل است و جواب آن

اشـکال اول که به صـاحب فصول نسـبت داده شـده که اگر وجود طبیعت، مطلوب باشـد، وجودی که در خـارج حاصل است، طلب حاصل شـده پس امر، طلب حاصل است و طلب حاصل هم یا قبیـح یا محال است. در جواب می فرمایـد: آن شـئ ای که در خـارج قبلاـ وجود یافته است را توسط امر طلب نمی کنیم بلکه می خواهیم طبیعت را در خارج ایجاد کنیم. منظور از وجود طـبیعت، در حقیقت طلب ایجـاد طبیعت است. در حقیقت متعلـق طلب، وجـود مسـامحه گفته می شـود چون فرق بین وجود و ایجاد فرق اعتباری است، به اعتبار فعل وجود می گوییم و به اعتبار فاعل می گوییم ایجاد. منظور از ما ایجاد است یعنی طبیعت وجود پیدا نکرده است.

ص: ۵۸۸

اشکال دوم

اشکال دوم این است که گفته می شود با این شرحی که داده شد، متعلق طلب همان طبیعت بما هی هی می شود و وجود را که ضمیمه کردید می شود غایت طبیعت. طلب می کنید طبیعت را لکی توجد که غایت طبیعت می شود وجود طبیعت. پس متعلق طلب، طبیعت بما هی هی است. جواب آن این است که ما وجود را می خواهیم که وجود طبیعت برمی گردد به یک حقیقت فلسفی و آن عبارت است از اصاله الوجود. بر مبنای اصاله الوجود پس از که گفتیم مدلول امر عبارت است از وجود طبیعت، وجود اصل است پس در حقیقت همان وجود طبیعت را می خواهیم که آن اصل است.

توضیح تکمیلی درباره تعلق امر به طبائع ۹۳/۰۱/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: توضیح تکمیلی درباره تعلق امر به طبائع

گفته شد که امر و نهی متعلق به طبیعت ماموربها و منهی عنهاست و افراد ماموربها متعلق امر نیست. محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه در این رابطه دلیلی اقامه کرد و دو دلیل هم از محقق قمی و صاحب فصول گفته شد، آنگاه محقق خراسانی فرمودند: به چه صورت امر متعلق به طبیعت است؟ طبیعت بما هی هی متعلق امر نیست. منظور از طبیعت بما هی هی که گفته می شود لیست الا ـ هی، طبیعت معراه است و طبیعت خالی از هرگونه خصوصیت است. طبیعت بما هی هی این است که نه اضافه وجود داشته باشد و نه اضافه عدم که فقط قابلیت محض است.

ص: ۵۸۹

در متن کفایه آورده که طبیعت بما هی هی متعلق طلب قرار نمی گیرد ولی متعلق امر قرار می گیرد

در این متن کفایه الاصول آمده است که طبیعت بما هی هی متعلق طلب قرار نمی گیرد و اما طبیعت بما هی هی متعلق امر قرار می گیرد. این تعبیر را شراح چند گونه معنا کرده اند. یک طور تفسیر از سوی شراح این شده منظور از این طلب و از امر یک چیز است و اول عنوان کرده است عدم تعلق را و بعد یک قیدی اضافه کرده تا تعلق را تصحیح کند، گفته است طبیعت بما هی هی متعلق طلب قرار نمی گیرد بعد با نعم استدراک می کند که طبیعت بما هی هی متعلق امر قرار می گیرد که امر دلالت می کند بر ایجاد طبیعت. و بعضی دیگر از شراح گفته اند که این به واقع نزدیک تر است، اینجا محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه بین طلب و امر فرق قائل است. می گوید: طبیعت بما هی هی متعلق طلب قرار نمی گیرد، چون در مفهوم طلب، ایجاد وجود ندارد. پس تعلق نمی گیرد چون طبیعت بما هی هی نه اضافه وجود دارد و نه اضافه عدم. و اما متعلق امر قرار می گیرد، چون ایجاد ماموربه یا ایجاد طبیعت یا ایجاد متعلق جزء مفهوم امر است. در مفهوم امر، ایجاد است. بعد می فرماید:«فافهم»، وجه فافهم این است که فرق بین طلب و امر ثابت نیست. در اوامر گفتیم که معنای امر، طلب است و در مفهوم طلب انشائی هم همان ایجاد طبیعت است.

توهم اول: تحصیل حاصل است

بعد توهم را جواب می دهد که توهم اول این بود که اگر طلب، طلب وجود طبیعت باشد، متعلق طلب است و متعلق قبل از طلب باید وجود داشته باشد. پس قبل از طلب که وجود داشته باشد و آن طلب بشود، طلب حاصل است.

جواب: ایجاد طلب است نه وجود طلب

جواب آن این بود که متعلق طلب، وجود طبیعت نیست بلکه متعلق طلب، ایجاد طبیعت است و ایجاد طبیعت، انشاء است و به توسط امر می خواهد ایجاد بشود و تحصیل حاصل نیست.

اشکال بیرون متنی این است که وجود متعلِق قبل از متعلَق است

اینجا یک اشکال و جوابی است که در متن وجود ندارد، محقق عراقی و سید الحکیم قدس الله اسرارهما تعرض و توجیه کرده اند و آن این است که وجود اگر قبل از امر نباشد، اشکال پیش می آید که متعلِق قبل از متعلَق باشد و طلب قبل از متعلق باشد. متعلق، وجود به معنای ایجاد طلب است. بنابراین قبل از طلب، وجود طبیعت نیست و متعلق هم است، پس لازم می آید که متعلق امر بعد از امر باشد، در حالی که لازم است که قبل از امر باشد. متعلق امر که وجود طبیعت است، اگر قبل از آن باشد که تحصیل حاصل است و جواب آن را دادیم و اگر بعد از امر باشد، تعلق گرفته به چیزی که هنوز نیامده است و می شود خلف، چون واقع این است که متعلَق قبل از متعلِق و امر باشد تا امر به آن متعلق بگیرد.

ص: ۵۹۱

جواب: موضوع طلب وجود ذهنی است

سید الحکیم قدس الله نفسه الزکیه این اشکال را جواب داده است و همینطور محقق عراقی. فرموده است: موضوع طلب، وجود خارجی نیست بلکه موضوع طلب، وجود ذهنی است و طلب به آن وجود ذهنی طبیعت تعلق گرفته که قبل از طلب وجود داشته و برای مکلف ابراز و انشاء شده است. بنابراین موجب خلف نمی شود و متعلق بعد از متعلِق وجود نمی گیرد بلکه متعلَق قبل از متعلِق وجود دارد. (۱)

توهم دوم را صاحب فصول می فرماید

اما توهم دوم که در حقیقت از سوی صاحب فصول برای فرار از اشکال اولی است که تحصیل حاصل بود. ایشان می فرماید: طلب تعلق نمی گیرد به وجود طبیعت تا طلب حاصل بشود بلکه تعلق می گیرد به طبیعت اما وجود، غایت طبیعت است. پس طلب حاصل نشد و وجود طبیعت هم شد، منتها وجود طبیعت نیست بلکه غایت طبیعت است. طبیعت صرف است که غایت آن وجود است.

جواب

محقق خراسانی می فرماید: اولاـ تابع واقع هستیم و واقعیت عینی ماموربه را در نظر می گیریم، آنگاه داعی امر را می خواهیم مورد توجه قرار بدهیم و بعد غرض و غایت ماموربه را می خواهیم را مورد توجه قرار بدهیم. آنچه که واقع به ما نشان می دهد این است که وجود در طبیعت، مرجح است. طبیعت یک امکان است، نیاز به مرجح دارد. مرجح تا نیامده، طبیعت تحقق پیدا نمی کند. بنابراین مرجح باید اول بیاید تا بتواند از سطح مساوی بین عدم و وجود بیرون بیاورد. پس اول باید وجود بیاید و طبیعت بما هی هی اگر اول مطلوب باشد، قابلیت برای تعلق طلب را ندارد. بنابراین وجود، غایت نمی تواند باشد. داعی برای طلب طبیعت، وجود است که وجود طبیعت می شود و غایت و غرض از ایجاد طبیعت، تحقق ملاک و مصلحت توسط ماموربه در خارج است. پس از این ایشان می فرماید: ما از قوت برتری برخوردار هستیم چون اصاله الوجودی هستیم. طبیعت را که طلب می کنیم، اصل وجود است و آن وجود که اصل است، اصل بودن آن هر کجا اثر دارد، در تحقق خارجی و در بیرون آوردن طبیعت از حالت لیست الا هی و در تعلق طلب، پس آنکه اصل است، این سه اثر را به جای خواهد گذاشت. و اما حتی اگر اصاله الماهیتی بشویم، هم همین است.

۱- حقائق الاصول، سید محسن حکیم، ج ۱، ص ۳۲۸.

توضیحی درباره اصاله الوجود و اصاله الماهیه

نزاع و اختلاف مشهوری است در فلسفی است بین مشائین و اشراقیین. مشائین که ملاصدرا و شیخ الرئیس جزء مشائین هستند، معتقدند بر اینکه اصل، وجود است. و اشراقیین که در رأس آنها محیی الدین و سهروردی است که می گویند: اصل، ماهیت است نه وجود. اشراقیین در اقلیت هستند و مشائین در اکثریت قریب به اتفاق قرار دارند.

معنای اصاله الوجود

معنای اصاله الوجود این است که آنچه که اصل است و حقیقت دارد و طرد عدم می کند، آن فقط وجود است. وجود، نقیض عدم است و آن حقیقتی که طرد عدم می کند، وجود است. و ماهیت، حدود وجود است، اندازه و حد و مرز وجود یک شئ را تعیین می کند، بیش از تعیین حد و مرز برای یک وجود جزئی نقش دیگری ندارد، لذا ماهیت، اعتباری محض می شود. و آنجایی که می گوییم الماهیه الموجوده، وصف (ماهیت) به حال متعلق (وجود) است.

اصاله الماهیه

اما اصاله الماهیه گفته می شود که نزدیک ترین راه برای درک حقائق حس است. ما در درک حسی می بینیم که این وجودات مشخص و معین با هیکل خاص(ماهیت) است. بنابراین اصل، ماهیت است. آنچه اصل است آن شکل و هیکل و شمای یک موجود است. وجود در برابر عدم به تبع آن ماهیت است. بنابراین ماهیت موجوده می شود از باب وصف به حال نفس خودش نه به حال متعلق.

ص: ۵۹۳

اما دلیل اصاله الوجود

در اسفار ملاصدرا می فرماید: للوجود حقیقه عینیه، برای وجود هر دلیلی که اقامه شده است، برمی گردد به مصادره. برای این که واضح تر از وجود چیز دیگری نیست. که «مفهومه من اعرف الاشیاء و کنهه فی غایه الخفاء»، مفهوم وجود که طرد العدم است که اعرف اشیاء است، چطوری بتوانیم بر اعرف اشیاء برهان اقامه کنیم؟ اما آنچه که ما به عنوان اصلی ترین دلیل از ضمن کلمات به دست آوردیم، این دلیل به دست آمد که درباره اصاله الوجود یک دلیل فلسفی داریم و آن این است که وجود که در خارج به معنای طرد العدم است، فوق ضرورت است. این وجود را آیا وابسته به وجود دیگری است یا نیست؟ اگر بگوییم وابسته به وجود دیگری است، دو اشکال دارد:

۱. خلاف وجدان است،

۲. مستلزم تسلسل است.

پس وجود وابسته نیست و همین معنای اصاله الوجود است. بنابراین وجود، یک جوهری است که قائم به ذات است. اما ماهیت، شکل و شما متعلق است به صاحب شکل، پس قائم به موضوع است و اصل نیست. با این توضیح محقق خراسانی می فرماید: اگر قائل به اصاله الوجود باشیم، همان است که گفتیم و اگر قائل به اصاله الماهیه هم باشیم، همان وجود ماهیت قبل از ماهیت است نه به عنوان غایت بعد از ماهیت، چون در خارج که ماهیت وجود می گیرد و ماهیت خارجیه به عنوان اعیان ثابتات است (این اصطلاح از اسفار گرفته شده، عین ثابت یعنی ماهیت، اصیل است.). پس باید وجود ماهیات بگوییم تا وجود قبل از ماهیت بیاید و تا وجود قبل از ماهیت نیامده است، در خارج تحقق خارجی نخواهد داشت.

ص: ۵۹۴

خلاصه بحث تعلق امر به طبائع و یا افراد ۹۳/۰۱/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: خلاصه بحث تعلق امر به طبائع و یا افراد

باید توجه کرد که بنا بر هر دو قول (قول به تعلق اوامر به طبائع و قول به تعلق اوامر و نواهی به افراد) متعلق طلب، فرد نیست. طلب ایجابی باشد یا سلبی، متعلق به طبائع است با این فرق که اگر قائل به این شدیم که اوامر متعلق به طبائع است، خصوصیات فردی ماموربه نیست و مورد طلب مولی قرار نگرفته است. مخالفت نسبت به خصوصیات، عصیان و تخلف به وجود نمی آورد. اما بنابر اینکه بگوییم اوامر متعلق به افراد است، می گوییم اوامر و نواهی به طبائعی تعلق می گیرد که دارای خصوصیات فردی باشد. یعنی آن خصوصیات فردی اش هم مورد طلب است.

ثمرات این بحث

آنچه از بیانات محققین استفاده می شود، در این مسئله ثمراتی وجود دارد که از این قرار است:

ثمره اول اجتماع امر و نهی

۱. بنابر اینکه اوامر و نواهی تعلق به طبائع داشته باشند، اجتماع امر و نهی مانعی ندارد. چون خصوصیات با هم درگیر شده اند و خصوصیات متعلق امر و نهی نیست. و اگر قائل به تعلق امر و نهی به طبائع باشیم با خصوصیات فردیه آن، اجتماع امر و نهی کار ناممکنی است.

دوم: اجراء برائت شک در محصل است و جاری نمی شود

۲. اجراء اصاله البرائه، بنابر قول به تعلق اوامر به طبائع اگر در یک جزء یا شرطی یا خصوصیتی، شک کردیم که جزء ماموربه است یا نیست، می شود شک در تکلیف ابتدایی و شک در تکلیف ابتدایی مورد برائت است. اما بنابر قول به تعلق اوامر به طبائع دارای خصوصیت فردیه، اگر شک در یک خصوصیت برائت جاری نمی شود، چون شک در محصل است و اشتغال جاری می شود.

ص: ۵۹۵

ثمره سوم: حصول وفای به نذر

۳. حصول وفای به نذر، اگر کسی نذر کند که مضافا بر صلاه واجبه یک واجب دیگری را هم انجام بدهد، در این صورت صلاه را که انجام بدهد با خصوصیات آن صلاه مثلا صلاه در مسجد، آن واجبی که نذر کرده بود، نذر او وفاء شده است. و اگر به افراد باشد، حصول نذر حاصل نشده و باید یک واجب جدایی انجام دهد تا صدق کند که انجام واجبی داشته است.

سوال:

جواب: نذر جایی محقق می شود که متعلق رجحان شرعی داشته باشد و نماز در مسجد رجحان شرعی دارد. ما نذر کردیم که یک واجب را انجام بدهیم و بعد نماز را که می خوانیم، نماز متعلق نذر نیست چون واجبات الزامیه ضروریه نذر ندارد. امر به صلاه تعلق گرفته به طبیعت دارای خصوصیات فردیه، این صلاه خصوصیات آن هم جزء ماموربه است و واجب است. بنابراین نمازی که در مسجد خوانده شد، نذر وفاء شد، چون نذر شده بود که یک واجب را انجام بدهید و این انجام شده است.

ثمره چهارم: تحقق فسق

۴. تحقق فسق، اگر گفتیم که امر تعلق می گیرد به طبیعت دارای خصوصیات فردیه و آن خصوصیات هم متعدد بود، مثلا حضور و طمأنینه و لباس و توجه و قصد تمییز و وجه، همه آن خصوصیات فردیه متعلق امر بود، اگر کسی نماز را انجام داد و خصوصیات فردیه را انجام نداد، یک دسته از واجبات را ترک کرده که موجب فسق می شود.

ص: ۵۹۶

ثمره پنجم

۵. گفته می شود پس از که امر تعلق بگیرد به طبیعت دارای خصوصیات فردیه، خصوصیات باید قصد شود و مورد قصد در انجام و اتیان صلاه قرار بگیرد، مثل قصد تمییز و وجه. تمام وجوه قربیه وقتی می آید که بگوییم امر تعلق می گیرد به طبائع خصوصیات. و اما اگر تعلق بگیرد به طبیعت معراه بدون خصوصیت فردیه، هیچ یک از آن قصدها واجب نیست.

نسخ وجوب

محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: پس از نسخ وجوب، حکم دیگری از ضمن دلیل ناسخ و دلیل منسوخ استفاده نمی شود. مثلا اگر استعاذه در نماز واجب بود و وجوب را به توسط دلیل دیگری از این استعاذه برداشته شد و وجوب نسخ شد. دلیل ناسخ، رافع وجوب است و منسوخ، وجوب است. آیا این ناسخ و منسوخ دلالت بر حکم دیگری دارد یا ندارد؟

دو قسم اباحه

منظور از حکم دیگر اباحه است و اباحه هم به دو قسم است: ۱. اباحه به معنای عام، ۲. اباحه به معنای خاص. اباحه به معنای عام که اقسام اربعه تکلیفیه است غیر از حرمت. هر آنچه که فعل آن لازم و یا خوب و یا مانع ندارد، مباح است که شامل واجب و مستحب و مکروه و مباح متساوی الطرفین است. و اباحه به معنای خاص که همان قسمی در برابر اقسام اربعه است که متساوی الطرفین و جواز به معنای کلمه است که ترک و فعل آن یکسان است. آیا از دلیل ناسخ و منسوخ پس از نسخ وجوب، اباحه به یکی از این دو معنا استفاده می شود؟ می فرماید: دلالت نمی کند. منسوخ که وجوب است و کنار گذاشته می شود و ناسخ که دلیلی است وجوب را برمی دارد، مدلول مشخصی دارد که آن ارتفاع وجوب است و دیگر هیچ دلالتی مضافا بر این ندارد. به عبارت دیگر یک دال در یک زمان بیش از یک مدلول نخواهد داشت و الا جمع بین متباینین یا ضدین می شود. اما اگر بخواهیم اباحه را ثابت کنیم، نیاز دارد به دلیل دیگری و از ناسخ و منسوخ چیزی استفاده نمی شود.

نظر صاحب معالم

بعد اشاره دارد به کلام صاحب معالم که ایشان می فرماید: در صورتی که ناسخ، وجوب را برداشت، پس از برداشتن وجوب، الزام برداشته می شود اما جواز باقی است. برای اینکه واجب بر مسلک صاحب معالم رجحان فعل مع المنع من الترک است. آن منع از تر ک، الزام و وجوب بود که منع از ترک را برداشت و باقی ماند جواز، الان شک می کنیم که منع از ترک که برداشته شده، جواز باقی است یا باقی نیست؟ استصحاب جواز می کنیم.

نظر محقق خراسانی در استصحاب جواز

محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: این استصحاب جاری نیست. برای این که این استصحاب قسم سوم کلی است و استصحاب قسم سوم کلی در حقیقت شک در حدوث است نه شک در بقاء. معنایش این می شود که آن حکم که وجوب بود، برداشته شد آیا مقارن با یک حکم دیگری آمد یا نیامد؟ پس می شود شک در حدوث حکم جدید و اما یقین بر حدوث نیست. چون یقینی که بود، فقط یقین به وجوب بود که مرتفع شد و الان مقارن با آن احتمال می دهیم که حکم دیگری آمده باشد که شک در حدوث است و ارکان استصحاب تمام نیست. و از سوی دیگر شک در وجوب یک حکم ابتدایی است که اصلا اساسی در اصول نخواهد داشت. بنابراین می فرماید: بین احکام ارتباطی نیست که درجه بندی باشد که درجه بالای آن رفت و درجه پایین تر ماند.

ص: ۵۹۸

عقلا و شرعا و عرفا بین شدت مطلوبیت که واجب و مطلوبیت ابتدایی که مستحب است تباین وجود دارد

بعد یک استدراکی می کند، می فرماید: هرچند احکام متباینات است عقلا و شرعا مثل وجوب و حرمت که عقلا دو تا عمل الزامی متقابل است و شرعا متعلق امر و نهی است. می فرماید: وجوب و مستحب گفته بودیم که دارای مراتب است، وجوب، طلب فعل در شدت مطلوبیت است و مستحب مطلوبیتی دارد در حد پایین و بسیط ساده، بنابراین سنخیت بین واجب و مستحب هم درست است اما با توجه به این نکته هم گفته می شود که این سنخیت تباین عقلی را رفع می کند اما تباین عرفی وجود دارد. عرفا بین شدت در مطلوبیت و بین مطلوبیت ابتدایی تباین وجود دارد. عرف می گوید مطلوب نهایی و مطلوب ابتدایی با هم دو چیز است و متباین است و نظر عرف هم برای ما معتبر است. بنابراین مستحب و واجب هم از متباینات است و اینجا جایی برای استصحاب نیست.

شرائط عرف و قلمرو آن

سوال: مرجعیت عرف چگونه است؟

جواب: حجیت عرف دو تا خصوصیت دارد: ۱. احراز بشود، ۲. مانعی نداشته باشد و عرف متقابل یا دلیل مقابلی نباشد. اگر عرف متقابل یا دلیل در مقابل آن بود، عرف از حجیت می افتد. و عرف قلمرویی دارد که در مسائل تخصصی و در مسائل دقیق و علمی جایی برای عرف نیست. اگر گفته بشود که اینجا بحث علمی است و عرف را راهی نیست، محقق خراسانی چون این نکته را توجه فرموده، تصریح می کند که عرف هم نظرش برای ما اعتبار دارد از باب ظاهر کلمه تباین که یعنی با هم فاصله دارند، این معنای کلمه که از عرف بپرسیم، می گوید مطلوب شدید با مطلوب ضعیف یکی نیست. از این جهت معنای عرفی کلمه می شود قلمرو فهم عرف.

سوال: نور شدید و ضعیف را مگر نمی گویند نور است.

جواب: اشکال این است که نور شدید و ضعیف در صورتی که دارای یک حقیقت است، این می شود از یک سنخ و با دقت برمی گردد به یک حقیقت اما از دید عرف نور ضعیف و نور آفتاب را عرف قطعا یکی نمی داند. دید عرف، ابتدایی بود.

سید الاستاد می فرماید: جنس و فصل برای ماهیات متاصله است نه ماهیات مخترعه

در تتمه این بحث سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: اگر فرمایش صاحب معالم را در نظر بگیریم و بگوییم احکام جنس و فصل دارد. جنس آن مطلوبیت است و فصل آن الزام است. فصل (الزام) رفته است و جنس که اصل مطلوبیت باشد، باقی است و او استصحاب بشود. این کلام در مقام تصور و ثبوت ممکن است اما امکان کافی نیست و دلیل برای وقوع وجود ندارد. و ثانیا ما مسامحه می کنیم و اگر مسامحه نکنیم، می گوییم جنس و فصل اختصاص دارد به ماهیات متأصله نه به ماهیات مخترعه اعتباریه. بنابراین ماموربه شرع از ماهیات مخترعه است و این دارای جنس و فصل نیست. مضافا بر اینکه ماهیات مخترعه جنس و فصل ندارد، می توانیم بگوییم که احکام شرعیه به حسب ذات بسائط است که یک اعتبار می شود وجوب و یک اعتبار می شود مستحب و یک اعتبار بسیط می شود مباح، بنابراین اصلا ترکبی نیست تا بگوییم جنس و فصل است که آن در مرکبات دارای اجزاء متصور است. بنابراین پس از نسخ وجوب، دلیل ناسخ و منسوخ هیچ گونه دلالتی ندارند و هیچ گونه اقتضائی هم در ناسخ و منسوخ دیده نمی شود.

تحقیقی درباره نسخ و بداء ۹۳/۰۲/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تحقیقی درباره نسخ و بداء

محقق خراسانی مسئله مربوط به نسخ را تعرض فرمودند ولی معنای نسخ و بداء را تعرض نشده است. بر این شدیم که با تبعیت از شیخ طوسی قدس الله نفسه الزکیه نسخ و بداء را مفصل بحث می کند که آنچه در حد نیاز این ماست، این دو عنوان را بحث کنیم و توضیح بدهیم. (۱)

اما معنی و شرائط و مورد نسخ

اما نسخ: معنا، شرائط، مورد. نسخ در لغت به معنای ازاله و نقل آمده است. که در لغت نامه ها مثل مجمع البحرین و المصباح المنیر آمده است که «نسخت الشمس الظل»، آفتاب تاریکی را برطرف ساخت. و به معنای نقل آمده است «نسخت الکتاب»، این کتاب را نقل کردم. استنساخ هم از این باب است که از یک نوشته، نوشته دیگری را منتقل بشود، می شود نقل نسخه. این معنای لغوی نسخ است.

نسخ رفع استمرار حکم است

شیخ طوسی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: معنای اصطلاحی نسخ غیر از معنای لغوی آن است ولی می دانیم که معنای اصطلاحی یا عین معنای لغوی باید باشد و یا شباهتی داشته باشد. می فرماید: تشبیهی وجود دارد، در لغت که به معنای ازاله بود، در اصطلاح نسخ دلیلی است که پس از دلیل قبلی وارد می شود و از استمرار دلیل منسوخ جلوگیری می کند. نسخ، رفع استمرار حکم است. و از این قبیل است که گفته می شود: «نسخ التوجه الی الکعبه الاستقبال الی البیت المقدسه»، دستور داده شد که رو به کعبه نماز اقامه بشود، این حکم ناسخ است نسبت به آن حکمی که قبلاً بوده یعنی نماز رو به طرف بیت المقدس.

۱- العده، شیخ طوسی، ج ۲، از ص ۵۱۷ تا ص ۵۸۷.

فرق بین نسخ و تخصیص

تخصیص آن است که عام ظهور در عمومیت دارد و مخصص بر خلاف ظهور آن محدوده عام را تضییق می کند. «اکرم العلماء»، ظهور در همه علماء دارد، «الا الفساق» محدوده را تضییق کرد. ظهور برای عام از دلالت عام است و نقش تخصیص تقیید است. اما نسخ ظهور در عموم ندارد و ظهور در استمرار هم ندارد بلکه اقتضاء دارد. هر حکمی اگر صادر بشود، اقتضای استمرار را دارد. و دلیل ناسخ که می آید، استمرار را رفع می کند یعنی آن اقتضای استمرار را مانع می شود. در تخصیص،

ارتباط بین ظاهر و اظهر یا نص است و در نسخ، ارتباط بین اقتضاء و مانع است.

اما شرائط

برای نسخ شیخ طوسی قدس الله نفسه الزکیه شرائطی نقل می کند که از این قرار است: ۱. ناسخ و منسوخ دو دلیل شرعی هستند و متعلق به حکم. ۲. مراد به ناسخ غیر از مراد به منسوخ است. اگر مراد هر دو یکی باشد، امر منتهی می شود به اجتماع امر و نهی. ۳. انفصال بین ناسخ و منسوخ است. باید ناسخ از منسوخ فاصله داشته باشد. در ناسخ و منسوخ باید آن حکم منسوخ ثبت شده و دارای واقعیت و عمل باشد، بنابراین باید ناسخ فاصله داشته باشد که منسوخ عملی شده و ثبات پیدا کرده و تحقق پیدا کرده است. ۴. دلیل ناسخ، دلیل قطعی باشد و به دلائل ظنی و عقلایی هم نمی توانیم نسخ را اعلام کنیم. ۵. دلیل ناسخ موقت نباشد. مثل این که بگوییم رسیدن شب ناسخ روزه روز است که این ناسخ نیست. حکم ناسخ باید یک حکم دائمی باشد. ۶. ناسخ و منسوخ باید حکم باشد نه فعل.

ص: ۶۰۲

اما موارد

اجماع فریقین است که نسخ واقع شده است.

نسخ در کجا و در چیست؟

اما این نسخ در کجاست؟ شیخ طوسی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: نسخ تابع مصلحت است. حکم قبلی مصلحت داشته تا آن حد و حکم بعد مصلحت فعلی دارد تا ابد. این جابه جایی برخواسته از مصلحت هاست. مثلا تا زمستان است، لباس گرم مصلحت دارد و هوا که گرم شد، لباس تابستانی مصلحت دارد. در شرع نسخ که وارد می شود به چند گونه است: ۱. حکم قبلی واجب بوده است و حکم وجوب نسخ شده است و الان حکم ندب آمده است. که شیخ طوسی می فرماید: مثال آن وجوب نماز شب است و در این مثال ناسخ و منسوخ هر دو از روایات و نصوص استفاده شده است. ۲. ناسخ و منسوخ هر دو واجب است منتها یکی واجب مخیر است و بعد واجب معین می آید. مثال آن آیه: «و لله المشرق و المغرب فأینما تولوا فثم وجه الله» (۱) ، است که هر طرف رو کنید همان جا قبله است و نماز را به هر سمتی بخوانید. این آیه نسخ شده به آیه: «فول وجهک شطر المسجد الحرام» (۲) ، که فقط رو به طرف مسجد الحرام نماز بخوانید. آیه اول نسخ شد به وسیله آیه دوم و هر کدام مصلحتی داشت. مصلحت آیه اول تا همان جا بود و مصلحت آیه دوم از این به بعد بود. ۳. جایی است که حکم شرعی که از طریق نصوص وارد شده است، به وسیله آیه قرآن نسخ بشود منتها حکم وجوب به اباحه نسخ بشود. که این در مورد وجوب دوری از استمتاع در شب ماه رمضان. اما آیه قرآن آمده: «احل لکم لیله الصیام الرفث الی نسائکم». (۳) حکم الزامی بود که اگر اجتناب در نظر گرفته شود، واجب است و اگر استمتاع در نظر گرفته شود، حرام است. حکم الزامی رفع شد و حکم اباحه آمد.

۱- بقره/سوره۲، آیه۱۱۵.

۲- بقره/سوره۲، آیه۱۴۴.

۳- بقره/سوره۲، آیه۱۸۷.

دلیل بر نسخ دو چیز است

و این کلمه نسخ در حقیقت یک اصطلاح قرآنی است که در سوره بقره آمده است: «ما ننسخ من آیه أو ننسها» (۱) ، دلیل بر وقوع نسخ دو چیز است: ۱. وقوع نسخ که ادل دلیل بر اثبات شئ وقوع آن است. ۲. نص قرآن است. البته آیات قرآن که بطون دارد، این ما ننسخ من آیه ممکن است درباره ائمه اطهار هم تطبیق بشود که یک امامی از دنیا رفت، امامی دیگر. که در حقیقت آیت عظمی به معنای کلمه امیرالمومنین علی علیه السلام است. اما براساس ظاهر که ظاهر هم حجت است، دلالت صریح است بر وجود نسخ در آیات قرآن.

معنای أو ننسها چیست؟

«ما ننسخ من آیه أو ننسها»، ما نسخ نمی کنیم آیه ای را و «ننسها» یعنی به تاخیر نمی اندازیم. «ننسها» برای بشر عادی فراموشی و غفلت است و برای خدای متعال به تاخیر انداختن است. آیه قرآن را نسخ نمی کنیم و به تاخیر نمی اندازیم مگر اینکه مثل آن یا بهتر از آن را می آوریم. اما در کنار نسخ، عبارت دیگری است به نام بداء، این بداء معنا و خصوصیات آن چیست و با نسخ تطبیق می شود؟ نسخ یک حکم و دستور شرعی است و قلمرو آن هم احکام است اما بداء یک حکم مربوط به کلام و فلسفه است و مربوط به صفات خدا می شود. اما گاهی مصداق بداء نسخ هم واقع می شود.

۱- بقره/سوره۲، آیه۱۰۶.

تحقیق تکمیلی درباره نسخ آیات قرآن ۹۳/۰۲/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تحقیق تکمیلی درباره نسخ آیات قرآن

گفته شد که بحث نسخ در اصول پراکنده ذکر شده است اما به طور مفصل بحث نشده است. ولی در بعضی از تفاسیر مخصوصا در مقدمه تفسیر کتاب البیان سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه است، این بحث مفصل تعرض شده است. و در کتاب عده شیخ طوسی هم بحث نسخ مفصل مورد بررسی قرار گرفته است. در اصول به عنوان یک مطلب ضمنی در بحث های استدلالی آمده اما توضیح و تفصیل نیامده. از این رو بر این شدیم که نسخ را شرح و توضیح بیشتری بدهیم. پس از که شروط و معنا و موارد را براساس بیان شیخ طوسی یادآور شدیم، در جهت تکمیل این بحث، مناسب است نگاهی بکنیم به نسخ آیات قرآن.

نکاتی که البیان سید الاستاد ذکر شده

سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه درکتاب البیان بحث نسخ آیات را بررسی کرده است. نکته اول می فرماید: معنای نسخ در شریعت ما عبارت است از رفع امر ثابت در شرع به وسیله انتهاء أمد و مدت آن. به عبارت دیگر حکم برداشته می شود به جهت به پایان رسیدن مدت اعتبار آن. نسخ به این معنا که امر ممکنی است. شیخ طوسی فرمود: ناسخ و منسوخ تابع مصلحت است.

نسخ آیات

الان درباره نسخ آیات یک نگاه دقیق و مختصر داشته باشیم: گفته می شود که به اجماع فریقین که نسخ در آیات قرآن واقع شده است. نویسنده معروف ابناء عامه به نام ابوبکر نحّاس کتابی دارد به الناسخ و المنسوخ که در این کتاب آورده است که صد و سی و هشت آیه در قرآن نسخ شده است. سیدنا الاستاد می فرماید: اصل نسخ یک حقیقتی است که از یک سو مورد تسالم و از سوی دیگر یک امر معقولی است، چون تابع مصلحت است، یا به عبارت دیگر ناسخ رفع می کند حکم منسوخ را براساس انتهای امد و مدت آن.

ص: ۶۰۵

شبهه ادیان دیگر

یهودی ها و نصرانی ها اشکال کرده اند که نسخ درست نیست. برای اینکه اگر حکم منسوخ حکمتی داشته، بعد آن حکمت است یا نیست؟ اگر می گویید حکمت است، پس نسخ آن عاقلانه و معقول نیست اما اگر بگویید حکمت نداشته، می گویید کشف خلاف شده و از قبل حکمت نداشته و بداست، علم پس از جهل است. پس نسخ درست نیست.

جواب سید الاستاد از این شبهات

سیـدنا الاسـتاد قدس الله نفسه الزکیه در کتاب البیان که جواب اشـکال یهود و نصارا و جواب اشـکال تحریفی که درباره قرآن براسـاس روایـاتی از سـنی هـا بایـد اعلاـم بکننـد که تحریف صورت گرفته است داده است. می فرمایـد: جعل احکام دو گونه است: ۱. جعـل انشـائی محض یا حقیقی و جعل جـدی ۲. جعـل انشـائی اختبـاری. در بین خودتان یهود و نصارا انشاء اختباری درست است. مولی می خواهـد عبـد خودش را امتحان کند که یک امر عقلی و عقلایی و درست است. در انشاء اختباری یک مـدت محـدودی فردی مورد اختبـار قرار می گیرد و آن حکم قطعـا دائمی نیست و پس از گذرانـدن مـدت امتحـان آن حکم وجود نـدارد. پس اشـکال در قسم اول جعل رفع شـد. اما قسم دوم: جعل حقیقی و انشاء جـدی، در این صورت گفته می شود که منظـور از ناسـخ و منسـوخ این نیست که حکمت در منسـوخ محفوظ باشـد بلکه منظور از ناسـخ و منسوخ رفع حکم ثـابت براساس انتهای مدت آن است. مصـلحت آن وقت محدودی داشـته، در آن وقت محدود آن مصـلحت و آن حکم بوده و وقت محدود که منقضـی شد، مصلحت برای آن حکم وجود ندارد و حکم دیگری می آید با مصلحت جدید، و این عقلا و عقلاییا اشـکال ندارد. مثلا حکم می کنید برای فرزندتان که تا سـنینی که بلوغ و عقل و کمال نرسـیده است، از مال پدر اسـتفاده کند برای معیشت و بعد از که به عقل و بلوغ و کمال و توان کسب پیدا کرد، امر می کنید که الان از مال پدر استفاده نکنید. تا آن وقت مصـلحت بوده و بعد از آن مقطع، مصلحت دیگری است. آن مطلب اول اقتضایش این است که ادامه داشته باشد و آن را مخـاطب مسـتمر خیـال می کنـد، و مولی حقیقت را بیـان می کنـد که أمـد این تا اینجا بوده. این اشـکال نـدارد و مصـلحت ها مقطعی است و ظاهر آن را مخاطب درک نکرده و این مشکلی ایجاد نمی کند.

ص: ۶۰۶

آیات منسوخه در مصادر ابناء عامه

بعد از این می فرماید: درباره آیات که گفته شده است صد و سی و هشت آیه نسخ شده، من فقط سی و شش آیه را که سند آن از طریق ابناء عامه معتبر است، این را بررسی می کنم که اگر این سی و شش آیه به جایی نرسید، بقیه هم از بین می رود و جایی برای نسخ نخواهد ماند.

سوال: چرا حکمی که مصلحت آن در مدتی بوده، در قرآن بیاید؟

جواب: آیات الاحکامی که در قرآن می آید، معنایش این نیست که دارای حکمی باشند که تا ابد بماند، این لزومی ندارد. آیاتی که در قرآن می آید باید احکامی بیاورد که به نفع بندگان خداست و دارای مصلحت است و مطابق عقل و فطرت است. اما دوام و عدم دوام، مصالحی نیست که به اصل اعلام آیات قرآن دخلی داشته باشد. دوام و عدم دوام ارتباط به مصلحت خودش دارد که اگر مصلحت دائمی بود، حکم آن هم دائمی است و مصلحت اگر موقت بود حکم آن هم موقت است. مثلا «للناس علی الناس حج البیت» (۱) ، یک بار حج می رود، چرا کسی که استطاعت دارد، هر سال نرود؟ قرآن مطلق آورده ولی مصلحت این است که یک بار برود، کافی است. سیدنا الاستاد می فرماید: پس از اینکه نسخ در آیات قرآن قطعی است، مثال نسخ در قرآن آیه: «و ما جعلنا القبله التی کنت علیها الا لنعلم من یتبع الرسول ممن ینقلب علی عقبیه» (۲) ، این آیه صریحا دلالت دارد که قبله بیت المقدس است و آن قبله را هم خدا تعیین کرده است. پس بنابراین آیه نماز توجه به سوی بیت المقدس است. آیه دوم آمده: «قد نری تقلب وجهک فی السماء فلنولینک قبله ترضاها فول وجهک شطر المسجد الحرام» (۳) ، به طرف مسجد الحرام نماز را اقامه کن. بنابراین توجه به کعبه ناسخ است نسبت به توجه به بیت المقدس که این را سید الاستاد اعلام می کند. البته مشهور این است که این آیه «فول وجهک»، آیه «اینما تولوا» (۴) را هم نسخ کرده باشد، ولی آنجا اشکالاتی است که از جمله ثابت نیست که آیه «فول وجهک» بعد از آیه «اینما تولوا» آمده باشد، ناسخ باید بعد از منسوخ بیاید. لذا نمی توانیم ناسخ بودن آن را اعلام بکنیم. لذا در قرآن نسخ واقع شده است و مثال آن نسخ قبله است،

۱- آل عمران/سوره۳، آیه۹۷.

۲- بقره/سوره۲، آیه۱۴۳.

۳- بقره/سوره۲، آیه۱۴۴.

۴- بقره/سوره۲، آیه۱۱۵.

سه قسم نسخ

بعد ایشان وارد بررسی می شود، می فرماید: نسخ به سه قسم است:

قسم اول نسخ تلاوت بدون نسخ حکم

۱.نسخ تلاوت بدون نسخ حکم. لفظ قرآن کنار گذاشته و حکم و مدلول آن در شرع وجود دارد. مثل آیه رجم که هم در روایتی در صحیح بخاری کتاب حدود شماره حدیث ۶۳۲۸ و هم در صحیح مسلم شماره حدیث ۳۲۰۱ که ترمذی و داود هم آورده است. شیخین که آورده باشند مثل این است که در مسلک ما حدیث متواتر است و سند به تایید شیخ طوسی و شیخ کشی رسیده باشد. ابن عباس نقل می کند «أن عمر کان علی المنبر یقول ان الله تعالی بعث محمدا بالحق و انزل علیه الکتاب فکان مما أنزل الله آیه الرجم فقرأناها و اقلناها»، ما این آیه را هم قرائت کردیم و هم درک کردیم. اما این آیه الان در قرآن وجود ندارد و حذف شده. در نتیجه سید می فرماید: اگر ملتزم به صحت این روایت بشویم، قطعا نتیجه آن این است که قرآن تحریف شده است. همین تحریف در کتاب الفقه علی المذاهب الاربعه در بحث مربوط آمده است، یعنی در فتوای فقهای فعلی هم آمده است.

قسم اول واقعیت ندارد

اما سیدنا الاستاد می فرماید: این روایت که در منابع معتبر ابناء عامه آمده است، قابل اعتماد نیست، برای اینکه: ۱. نتیجه آن تحریف است و ما از طریق ادله قطعیه ثابت کردیم که تحریف در قرآن واقع نشده است. ۲. این روایت را از عمر بن الخطاب که نقل می کند، یک نفر تصدیق نکرده است و در نسخ قرآنی قبل از عثمان هم دیده نشده است. و متن هم اضطراب دارد. یکی از متن ها این است «ان زنی الشیخ و الشیخه فارجموهما» و متن های دیگر در این سند آمده و چون متن مضطرب است، اعتبار ندارد. بنابراین این روایت از اعتبار ساقط است. لذا ما نمی توانیم ملتزم بشویم که نسخ در قرآن از قسم اول باشد که تلاوت نسخ شده باشد و حکم باقی باشد.

قسم دوم هم حکم و هم تلاوت نسخ شده

اما قسم دوم این است که گفته می شود هم تلاوت و هم حکم نسخ شده. که این روایت مربوط می شود به رضاع عشره که روایتی است از عائشه و براساس این روایت هم نتیجه آن تحریف است.

قسم سوم

قسم سوم آن است که حکم نسخ شده و تلاوت باقی است که این قسم ممکن است که یک مورد وقوع آن آیه قبله بود و مورد دوم آیه نجوی است. سوره مجادله آیه ۱۲ و ۱۳ که آیه ۱۲ به وسیله آیه ۱۳ نسخ شده است و نسخ آن هم براساس مصلحت است.

تحقیقی درباره نسخ و بداء ۹۳/۰۲/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تحقیقی درباره نسخ و بداء

نسخ سه قسم است

خلاصه بحث ما درباره نسخ این شد که نسخ سه قسم است: ۱. نسخ تلاوت بدون نسخ حکم که عبارت بود از آیه رجم. ۲. نسخ تلاوت و حکم که عبارت است از آیه «عشر رضعات معلومات یحرمن ثم نسخن» ۳. نسخ حکم بدون تلاوت، که مثال آن در دو مورد است: یکی در مورد قبله آیه شماره ۱۴۳ سوره بقره منسوخ شده است به آیه ۱۴۴ «فول وجهك شطر المسجد الحرام». آیه دوم هم آیه نجوی بود شماره مجادله آیه ۱۲ که هر کسی با حضرت رسول می خواهد نجوی بکند، باید صدقه بدهد و فقط به توسط امیرالمومنین انجام شد، آنگاه به آیه ۱۳ نسخ شد که اگر نمی توانید صدقه بدهید، به واجبات عبادی توجه کنید.

ص: ۶۰۹

دو قسم اول در نصوص عامه است که نتیجه آن تحریف قرآن است

دو مورد اول (نسخ تلاوت، و نسخ تلاوت و حکم) در نصوص معتبر ابناء عامه آمده است و موجب تحریف قرآن است. اما سیدنا الاستاد این دو نسخ را رد کردند، فرمودند: به توسط خبر واحد نسخ صورت نمی گیرد. نسخ فقط به وسیله آیه دیگر یا سنت قطعیه یا اجماع قطعی. آن موارد خبر واحد است، هرچند از طریق ابناء عامه معتبر است ولی خبر واحد است و قابلیت نسخ را ندارد. این خلاصه بحث ما درباره نسخ بود. نسخ هم معنای آن رفع حکم ثابت است و براساس مصلحتی که در حکم باشد. یعنی رفع استمرار یا به تعبیر محقق خراسانی دفع است، چون استمرار هنوز نیامده. رفع استمرار برمی گردد به دفع حکم نه رفع. هرچند مشهور از شیخ طوسی تا سیدنا الاستاد می فرماید: نسخ، رفع حکم ثابت است منتها براساس مصلحت است. که

در آن دو آیه مصلحت آن مشهود است که ابتدای اسلام مصلحت این بوده است که قبله نماز برای عباد الله بیت المقدس بوده و پس از اسلام به شوکت رسید، قبله مستقل برای مسلمان ها مصلحتی برای خود دارد و از آن جهت قبله تغییر کرد. و همین طور در نجوا هم مصلحت این بود که چه کسی واقعا به دستور قرآن از بین همه می تواند از آن اطاعت کند، که نشان داده شد آن شخصی که معنای واقعی قرآن است، امیرالمومنین است. و بعد برای همه مردم عسر و مشقتی به وجود نیاید، مصلحت در آن است که وجوب دادن صدقه در موقع صحبت خصوصی با حضرت رسول برداشته بشود و مصلحت عمومی فرامی رسد. هر یکی از این دو حکم ناسخ و منسوخ مربوط به مصلحت خاص متعلق به خودش است.

سوال: بحث نسخ چرا در اصول مطرح شده است؟

جواب: در بحث اصول نسـخ آمده است برای اینکه ما در احکام و ادله اسـتنباط آن بحث می کنیم. و گفتیم اگر وجوب نسـخ شـد، آیا منسوخ دلالت بر چیزی دیگری دارد یا نـدارد؟ ناسخ دلالت آن تا چه حد است؟ بحث از دلالت ادله بر احکام بشود، بحث اصولی است. و به این مناسـبت بـداء را آورده انـد. هم شـیخ طوسـی و هم سـیدنا الاسـتاد پس از بحث نسـخ، بحث بداء تعرض کرده اند. شیخ طوسی قدس الله نفسه الزکیه از بیان شان استفاده می شود که گاهی بداء عین نسخ است.

بحث بداء و معنای آن

شیخ طوسی قدس الله نفسه الزکیه در ادامه بحث نسخ، بحث بداء را مطرح می کند. بداء که حداقل عنوان مشابه نسخ است. در لغت به معنای ظهور است. «بدا سور المدینه»، یعنی دیوار شهر دیده شد. و «بدا لنا وجه الرأی» یعنی برای ما وجه این رأی ظاهر شد. و در قرآن هم نسخ هم واژه قرآنی است که «ما ننسخ من آیه أو ننسـها» (۱) ، و بـداء هم واژه قرآنی است که آمده است: «و بدا لهم سیئات ما کسبوا» (۲) ظاهر شد برای آنها بدی های آنچه که کسب کرده بودند.

دو معنی بداء

پس بداء به دو معناست: یک معنای بسیط و ساده و یک معنای کامل تر. معنای بسیط آن ظهور و پیدا شدن و کامل تر آن این است که علم حاصل می شود در حالی که قبلا علم نداشته.

۱- بقره/سوره۲، آیه۱۰۶.

۲- زمر/سوره۳۹، آیه۴۸.

یک قسم از دو قسم بداء جایز است نسبت داده شود به خدا

شیخ طائفه قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: نسبت بداء که به خدای متعال داده می شود، دو قسم است: یک قسم آن جایز است که نسبت داده شود به خدای متعال و آن بدائی است که فائده اش همان نسخ است. این قسم در روایتی از اصول کافی آمده است: علی بن ابراهیم عن ابیه عن ابن ابی عمیر عن هشام بن سالم و حفص بن البختری و غیرهما، سند صحیحه است منتها سیدنا می فرماید: به خاطر ابراهیم بن هاشم می شود حسنه. امام صادق درباره این آیه «یمحو الله ما یشاء و یثبت و عنده أم الکتاب» (1) فرموده است: «و هل یمحی الا ما کان ثابتا و هل یثبت الا ما لم یکن» (2) ، بداء اگر به معنای رفع امر ثابت باشد، می شود نسخ. شیخ طائفه می فرماید: روایات ما که آمده است هم مربوط به این نوع بداء است که برمی گردد به نسخ.

قسم دوم به معنای علم بعد از جهل جایز نیست به خدا نسبت داده شود

قسم دوم از بداء، علم بعد از جهل است. این در حدیث مسندی از امام صادق آمده است: «ان الله لم یبد له من جهل» (3) ، برای خدا بداء حاصل نمی شود یعنی ظاهر نمی شود چیزی که بر مبنای جهل باشد. یعنی علم پس از جهل برای خدای متعال که عالم مطلق است، محال است.

۱- رعد/سوره۱۳، آیه۳۹.
۲- اصول کافی، شیخ کلینی، ج ۱، ص ۳۵۸، ب بداء، ح۳.
۳- اصول کافی، شیخ کلینی، ج ۱، ص ۳۶۱، ب بداء، ح ۱۳.

کلام سید مرتضی که شیخ طائفه نقل می کند بداء را به خدا می شود نسبت داد

سید مرتضی که استاد و هم درس بود با شیخ طوسی قدس الله نفسهما می فرماید: سیدنا الاجل توجیهی دارد که درست است. که این را از بیان سید اخذ کرده و در کتب سید نیست. می گوید: سید فرموده بداء را به همان معنایی که است، درباره خدا تطبیق بدهیم. برای این که هر شئ ای که موجود نبوده، قابلیت تعلق علم ندارد، پس جهل نیست. قبلا که خدا می داند، آن علم قبلی، علم به وجود موجود پس از موجودیت نیست. چون موجودیت موجود، تابع واقع آن است. تا در واقع موجودیت نگرفته، علم به آن موجودیت واقعی محال است. یعنی انفکاک متعلِق از متعلَق است. آن موجودی که بعدا موجود می شود، پس از موجودیت خود، قابلیت تعلق علم را دارد و قبل از آن، قابلیت تعلق علم را ندارد. بنابراین بداء به این معنا یعنی شئ ای که قبلاـ موجود نبوده و خدای متعال به علم غیب خود می داند که بعدا موجود می شود اما تعلق علم خدا به موجود بما هو موجود قبلا امکان ندارد و بعد از موجودیت آن محقق می شود. لذا می فرماید: در قرآن آمده است: «و لنبلونکم حتی نعلم المجاهدین منکم» (۱) . برای خدای متعال جایی که بداء یا علم پس از جهل ظاهر آن توهم می شود، با دقت می توانیم بگوییم که علم پس از جهل نیست، قبل از موجودیت موجود، زمینه برای علم وجود نداشته تا بگوییم جهل است. و پس از آن قابلیت پیدا شد. امتحان می کنیم شما را تا بدانم مجاهدین شما را، خدای متعال با علم غیب خود که پیش از آن می داند و آن علم غیب جداست اما علمی که واقعی عملی باشد، پس از که افراد به جهاد بروند و موجود بشود، متعلق علم قرار می گیرد و قبل از موجودیت آن متعلق علم واقعی قرار نمی گیرد.

۱- محمد/سوره۴۷، آیه۳۱.

سید الاستاد می فرماید: نسخ در افق تشریع است و بداء در افق تکوین است

اما سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه در کتاب البیان که در حقیقت مطالب مربوط به قرآن بحث کرده و وارد تفسیر نشده است. تحریف و نسخ و بداء و ادله برای معجزات که اقامه کرده است و کتابی است جامع در این محدوده و علوم قرآنی را بحث کرده است. می فرماید: به مناسبت نسخ از بداء بحث کنیم که نسخ در افق تشریع است و بداء در افق تکوین است. هر دو آن رفع است منتها نسخ، رفع حکم است و بداء یک حادثه و واقعیت.

بداء مثل قضاء سه قسم است

بعد می فرماید: بداء به معنای قضاء که قضاء مربوط است به امور تکوینی، به سه قسم است: ۱. علم مخزون که آن را می فرماید: «لم یطلع علیه أحد»، که این قسم از قضاء را روایتی از امام صادق ابی بصیر نقل می کند، می فرماید: «ان لله علمین، علم مکنون مخزون لا یعلمه الا هو من ذلک یکون البداء و علم علمه ملائکته و رسله و انبیائه فنحن نعلمه» (۱) ، برای خدا دو علم است، یک علمی را که برای انبیاء و اولیاء داده است موهبتی و علم لدنی. و علمی است که مخصوص خودش است و هیچ کسی نمی داند. که در این روایت دو قسم گفته شده است که قسم اول علمی که فقط مخزون است عند الله، و قسم دوم علمی است که برای ملائکه و انبیاء داده است. ۳. قضائی است که تحقق آن مشروط است به عدم تعلق مشیت خدا بر خلاف آن. این قضاء سوم، بداء است و این مدلول همان آیه است که «یمحو الله ما یشاء و یثبت» (۲) . در این رابطه روایتی این مطلب را شرح می دهد که «سألته عن قول الله قضی اجلاـ و اجل مسمی»، فرمود: «اجلان، اجل محتوم و اجل موقوف» (۳) . می فرماید: قضاء که موقوف بوده است به عدم تعلق مشیت بر خلاف آن و مشیت خدا تغییر کند، در آنجا است که در روایتی از عمار بن موسی از امام صادق سوال شد از آیه «یمحو الله ما یشاء»، فرمود: «فمن ذلک الذی یردّ الدعاء القضاء» ، این قضاء موقوف است که اگر دعا بکنید، ممکن است آن قضاء رفع بشود.

۱- اصول کافی، شیخ کلینی، ج ۱، ص ۳۶۰، ب بداء، ح ۱۱.

۲- رعد/سوره۱۳، آیه۳۹.

۳- اصول کافی، شیخ کلینی، ج ۱، ص ۳۵۹، ب بداء، ح۶.

قسم سوم از بداء براساس رأی شیخ طوسی نسخ است و براساس بیان سید الاستاد بداء جایز است

بنابراین قسم سوم از بداء براساس تعبیر شیخ طوسی می شود نسخ و براساس بیان سیدنا الاستاد می شود بداء جایز و قضای موقوف که روایات آن را تایید کرده است و مصداق بارز آن این است که قضائی است که آمده است اما اگر دعا بشود، امکان رفع آن حکم واقعی وجود دارد. اما این بداء علم پس از جهل نیست، بلکه قضای موقوف است.

شرح و توضیح واجب تخییری ۹۳/۰۲/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرح و توضیح واجب تخییری

محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه پس از بحث مقدمات واجب و بحث ضد و ترتب و نسخ، بحث واجب تخییری را مطرح می فرماید.

واجب تخییری در برابر واجب تعیینی است

واجب تخییری در برابر واجب تعیینی قرار دارد. اگر یک واجب به نحو متعین مطلوب شرع باشد مثل نماز صبح، آن واجب عبارت است از واجب تعیینی که عینی و نفسی هم است. و اما اگر از سوی شرع یک عملی واجب اعلام بشود ولیکن عدلی داشته باشد که از سوی شرع اعلام شده باشد یکی یا هر کدام از این موارد را که انجام بدهید، واجب انجام شده است . مثل اینکه در شرع بگوید «أطعم ستین مسکینا أو صم شهرین متتابعین» که خصال کفاره است. امر دائر است بین دو شئ یا اشیاء که «اعتق رقبه» هم در آن باشد. در این شرائط موجود خطاب متعلق به دو چیز است و «اعتق رقبه» در آن نیست.

ص: ۶۱۵

سوال: در واجب تخییری وقتی ثمره ای نیست، چرا بحث می شود

چرا واجب تخییری را بحث می کنیم؟

اشکال در واجب تخییری چطور امر تعلق می گیرد به عنوان مردّد

جواب آن این است که یک اشکال معروفی وجود دارد و آن اشکال این است که در شرع واجب تخییری آمده است. مثال بارز آن «صم شهرین متتابعین أو اطعم ستین مسکین»، اما به حسب تصور و مقام ثبوت، تصور این امر به اشکالی برمی خورد که این متعلق امر شئ مردد می شود و شئ مردد وجود ثابت و مستقر ندارد تا امر به آن تعلق بگیرد. بنابراین در واجب تخییری چگونه می شود تصور کرد که امر تعلق می گیرد به یک عنوان مردد که نه وجود مفهومی دارد و نه وجود مصداقی؟ در تحقیقات اصولی گفته می شود که تردید واقع ندارد و غیر از تردید چیزی نیست. بنابراین چیزی که واقعیت ندارد، متعلق حکم واقع نمی شود. پس از این اشکال، اصولیون و صاحبنظران واجب تخییری را توجیه و معنا کرده اند.

اما جواب

محقق خراسانی می فرماید: برای واجب تخییری چند معنی ذکر شده

محقق خراسانی می فرماید: برای واجب تخییری سه معنا گفته شده است که در بعضی تحقیقات پنج معنا هم ذکر شده است.

معنی اول تعلق واجب به کل واحد است و این قول مشهور است

معنای اول این است که می فرماید: واجب تخییری عبارت است از تعلق وجوب به کل واحد من الفردین، پس متعلق «کل» است. بنابراین واجب از اول همان کل است منتها کل من الفردین. فرد نیست که خلاف واجب تخییری باشد و احدهما نیست که مردد باشد. این قول نسبت داده شده به مشهور. صاحب فصول قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: این قول مشهور است عند الاصحاب.

ص: ۶۱۶

معنی دوم تعلق می گیرد به احد الفردین لا بعینه

قول دوم: گفته می شود که در واجب تخییری، وجوب تعلق می گیرد به احد الفردین لا بعینه. این قول نسبت داده شده به بعضی از محققین و اشاعره. که می فرماید: متعلق در واجب تخییری، احدهما یا احدهاست ولیکن لا علی التعیین. احدهما که تخییری است و لا بعینه که تعیینی نیست و نتیجه آن می شود تخییر.

معنی سوم تعلق می گیرد به کل واحد من الفردین علی التعیین

اما قول سوم: گفته می شود که واجب تخییری تعلق می گیرد به کل واحد من الفردین علی التعیین. قول اول این بود که کل واحد من الفردین علی التخییر و قوم سوم متعلق وجوب کل واحد من الفردین علی التعیین است، منتها با این خصوصیت که اگر یک فرد را مکلف انجام داد، از فرد دیگر وجوب ساقط می شود. بنابراین «یسقط الوجوب عن احدهما بواسطه فعل الآخر». این سه تا قول که قابل ذکر و بحث است.

معنی چهارم واجب تخییری یک فرد است و معلوم عند الله

اما قول چهارم، می گویند: واجب تخییری آن واجبی است که فی علم الله متعلق حکم قرار می گیرد. به عبارت دیگر متعلق واجب تخییری یک فرد است ولی معلوم عند الله و لا یکون معلوما عندنا. فرد معین و معلوم عند الله و مردد عندنا می شود واجب تخییری و اشکال اینگونه رفع شد که دیگر تردید نیست، چون وجوب و حکم تعلق می گیرد به فرد معین بدون تردید، منتها آن معین عند الله است و عندنا مردد است.

ص: ۶۱۷

معنی پنجم همان معنی چهارم است و آن همان است که مکلف اختیار می کند

قول پنجم که در کفایه الاصول نیامده است، که عین قول چهارم است با یک فرق و آن این است که همان فرد خاصی فی علم الله متعلق وجوب است و آن همان است که مکلف اختیار می کند که می شود تصویب.

برای اثبات قول اول، رد اقوال دیگر است

در بررسی اقوال محقق خراسانی قول چهارم و پنجم را ضعیف و بی پایه تلقی می کند که گفته می شود داعی برای بحث نداریم. این قول اینقدر واضح البطلان است که مخالف ظاهر بیان و یک مطلبی که با موازین شرعی و عقلی نامنطبق است. برای اینکه رأی مورد نظر محقق خراسانی اثبات بشود که قول اول است، باید قول دوم و سوم را باید باطل کرد. بنابراین در بررسی گفته می شود که قول دوم که عبارت بود از تعلق حکم باحدهما لا بعینه، اشکال اصلی این است که این قول تصریح به این مطلب است که متعلق امر شئ مردد است. یک تصور مفهومی غیر اصلی است و مفهوم کلی متأصل هم بر این عنوان ثابت نیست بلکه یک مفهوم انتزاعی است که دارای اصل نیست. و اما مصداقا، طلب تعلق می گیرد به یک متعلق مشخص و معین. این احدهما لا بعینه با آن متعلق مشخص تطبیق نمی کند. مردد است و در برابر طلب مشخص قابل انطباق نیست. بلکه گفته می شود این عنوان زمینه اصلی برای اشکال اساسی است که اگر بگوییم حکم تعلق می گیرد به احدهما لا بعینه، آن اشکال وارد است که مردد متعلق قرار نمی گیرد. بنابراین در صورتی که امر مردد متعلق قرار نگیرد، از اشکال جواب داده نمی شود. ما با تصور و دقت لازم می بینیم که به امر مردد صفات حقیقیه و صفات اعتباریه تعلق می گیرد.

فرق صفات حقیقیه و اعتباریه

صفات حقیقیه، ذات الاضافه است. صفات اعتباریه، منشأ دارند و اضافه و مضاف ندارد. صفات حقیقیه مثل علم، جود، کرم که اضافه دارد و مضاف و مضاف الیه دارد، علم الفقیه، کرم الولی یا علم المحقق. اما صفات اعتباریه مثل وجوب، حرمت که اینها فقط از اعتبار نشأت می گیرد و تابع اعتبار معتبر است و تعلق به شیئ خارجی ندارد. وجوب و حرمت با خارج فقط امر می آید که انجام بدهید و با آن متعلق خارجی ارتباط واقعی ندارد و از اعتبار شرع ناشی شده است.

شیئ مردد قابلیت برای تعلق طلب و انبعاث ندارد

می فرماید: هرچند به شیئ مردد، صفات حقیقیه تعلق می گیرد، مثلاـ علم اجمالی که علم به یکی از این دو شیئ دارد، و همینطور صفات اعتباری هم قرار می گیرد، وجوب یکی از این اشیاء است اما در مقام بعث و طلب حقیقی که در اصطلاح اصول تحریک و انبعاث به سوی یک متعلق مشخص است، این شیئ مردد قابلیت برای تعلق طلب به معنای تحریک و انبعاث ندارد. چون تحریک و انبعاث در خارج یک متعلق معین و مشخصی، طلب انشاء می شود و اگر یک طلب مشخص نباشد، در خارج تحریک صورت نمی گیرد. بنابراین وجه دوم از اساس تحقیقی و دقیقی برخوردار نیست، لذا نمی توان ملتزم شد که منظور از واجب تخییری آن واجب تخییری است که به معنای تعلق وجوب باحدهما لا بعینه باشد.

سوال: از نظر عرف، ظاهر این نیست.

جواب: اصول، تحقیق می کند و دقت بکار می برد. عرف یعنی دید تسامحی که این درست است در فقه اما در اصول بحث استدلالی و دقیق است. در فقه اگر به مصادیق عمل و مطلوب و به دلالت های لفظی توجه کنیم، باید براساس آن نگاه عرفی عمل کنیم. اما اگر به بحث استدلالی اصولی رسیدیم، می شود بحث می شود از ادله استنباط. در جهت استفاده از ادله و نحوه ثبوت و سقوط بحث می کنیم که این باید دقت و تحقیق بکار برود. که دقت و تحقیق تا جایی است که احراز بشود یعنی اعم از احراز وجدانی و احراز تعبدی. احراز وجدانی، علم است و احراز تعبدی، اطمینان است.

احتمال عقلی در فلسفه و عقلائی در اصول مورد بررسی است

و اما فرق دقت اصول با دقت فلسفه این است که در اصول احتمال عقلایی دنبال می شود و در فلسفه احتمال عقلی دنبال می شود. در اصول، ادله از حیث اعتبار شرعی دقت می شود و در فلسفه از حیث براهین مورد بحث قرار می گیرد که می شود از باب عقل نظری.

فرق عقل نظری و عملی

فرق بین نظری و عملی این است که عقل نظری به مواد ثلاث (وجوب، امکان، امتناع) مرتبط می شود و عقل عملی به تحسین و تقبیح ضروری مرتبط است. ما در اصول از حکم عقلی که استفاده می کنیم و می گوییم حکم عقل یکی از ادله اربعه است، حکم عقل عملی است.

ص: ۶۲۰

اما قول سوم اتیان یکی باعث سقوط غرض از دیگری نمی شود

قول سوم این بود که متعلق حکم کـل واحـد من الفردین علی التعیین، درباره بطلان قول سوم یک تصور بشود و آن اینکه کل واحد آیا هر یکی دارای غرض کامل است یا نیست؟ اگر نیست، کل واحد مطلوب نباید باشد چون دارای غرض نیست. و اگر کـل واحـد دارای غرض کامـل است، پس هر یکی به طـور مسـتقل مطلوب است، پس تخییری نیست. و اتیـان احـدهما بـاعث سقـوط غرض از دیگری نمی شـود، چـون هر یکی غرض جـداگانه دارد. بنـابراین این قـول سـوم وجهی نـدارد و فقـط توجیه محض بوده است برای فرار از اشـکال. اما قول اول که عبارت بود از اینکه واجب کل واحـد منهما علی التخییر، به این صورت که هر یکی بایـد انجـام بگیرد و ترک جـایز نیست، الاـ اینکه بـدل انجـام بگیرد. تا بـدلی انجام نگیرد، ترک هیـچ کـدام جایز نیست. بنابراین منظور از این کل هم باید جامع باشد براساس قاعده «الواحد لا یصدر الا من الواحد».

تحقیق تکمیلی توجیه واجب تخییری ۹۳/۰۲/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تحقیق تکمیلی توجیه واجب تخییری

گفته شـد که صاحبنظران در مورد توجیه واجب تخییری سه معنی ذکر کرده اند که عمده ترین همین سه قول است: ۱. وجوب کل واحد منهما تخییرا و مشـروط به عدم اتیان عدل دیگری. ۲. وجوب احدهما لا بعینه، ۳. وجوب کل واحد منها علی التعیین با سقوط احدهما در صورت اتیان عدل آن.

ص: ۶۲۱

مختار محقق خراسانی قول اول است

محقق خراسانی سه قول بلکه چهار قول را عنوان کردند اما مختار و مورد تایید ایشان قول اول است که عبارت است از وجوب کل واحـد منهما علی التخییر که یکی از این بـدل ها انجام بشود به شـرط ترک دیگری. و برای تاییـد بیشتر آن فرمودند: آنچه در بحث تحقیقی و فقهی به دست می آیـد این است که براساس مـذهب عدلیه، احکام تابع مصالح و مفاسد است و باید حکم ملاکی داشـته باشـد. اگر گفتیم که به ملاک واحـد، واجب تخییری اعلام شـده است یعنی در این عـدل ها یک ملاک وجود دارد که اگر یک عدل انجام شود، غرض حاصل می شود.

معنی غرض و ملاک چیست؟

ملاک و غرض چیست؟ ملاک همان مصـلحتی است که در عمل است. تعیین ملاک و معرفت به ملاک، وظیفه شارع است. و اگر عمـل دارای همـان ملاـکی که شـارع تعیین کرده، انجـام شـد، غرض حاصـل می شود. بعـد از آن که فرمودنـد که اگر به ملاـک واحـد، طلب صورت بگیرد نسبت به ابـدال و واجب تخییری، در این صورت غرض واحـد می شود، یعنی یک ملاک است و عملی که دارای آن ملاـک باشـد، انجـام بگیرد، غرض حاصـل شـده است. در این صورت براسـاس قاعـده «الواحـد لا

یصـدر الا من الواحـد» و «الواحـد لا یصـدر منه الا الواحـد» که به آن می گوییم برهان سـنخی، باید بگوییم که واجب تخییری متعلق طلب بایـد جامع وحـدانی باشـد. چون «الواحـد لا یصـدر الا من الواحـد»، غرض که واحـد است، یعنی توسط یک عمل دارای ملاـک، غرض حاصل می شود و این غرض واحـد لا یصـدر الا من الواحـد. اگر بگوییم که غرض از اثنان بما هما اثنان صادر بشود، این مخالف برهان سنخیت است که برخلاف حکم عقل نظری و قانون علیت است. تعبیر دوم برهان که «الواحد لا یصـدر منه الاـ الواحـد» هم اینجـا می آیـد که از آن واحـدی که اتصـاف به وصـف علیت دارد و خودش علت واحـد است، لا یصدر الا الواحد. اینجا علت، ملاک است و ملاک، واحد است که لا یصدر منه الا واحد یعنی یک عمل و تکلیف.

ص: ۶۲۲

توضیحی درباره برهان سنخیت

در ابتداء می بینیم که برهان سنخیت معنایش این است که بین صادر و مصدر و بین علت و معلول سنخیت وجود دارد که می گویند اگر سنخیت وجود نداشته باشد، لصدر کل شئ عن کل شئ. حرارت از آتش باشد و برودت از آب سرد، این سنخیت هاست که نظام هستی محفوظ است. نه تنها برهان سنخی یک برهان فلسفی عقلی است، بلکه نظام تکوین بهم می خورد. اگر گفته بشود که ملاصدرا گفته است: «لولا التضاد لما دام الفیض من مبدأ الجواد» و الان گفته شد که لولا السنخیه؟

شرح کلام ملاصدرا لولا التضاد لما دام الفیض من مبدأ الجواد

معنای «لولاـ التضاد لما دام الفیض» این است که فیض گفته است که افاضه فیض واجب است اگر قابلیت باشد و اگر قابلیت نبود، فیض نیست، نه به جهت اینکه قطع فیض شده است که در کلام و فلسفه آمده که قطع فیض از فیاض مطلق محال است، چون که از ذاتیات فیاض مطلق افاضه است و افاضه از فیاض مطلق قابل انفکاک نیست. بنابراین در «لولاـ التضاد لما دام الفیض»، اگر تضاد نباشد، قابلیت نیست. در تضاد، قابلیت برای تکامل وجود دارد. همه با هم یکسان و یک حقیقت و یک شیئیت و یک ماهیت باشد و قابلیت برای تکامل وجود ندارد. قابلیت که برای تکامل وجود داشت، فیض می آید به سوی کمال می برد.

سوال: فیض از صفات فعل است یا ذات؟

ص: ۶۲۳

جواب: افاضه از صفات فعل است. که ذاتی دو قسم است: ذاتی ذات است و ذاتی فعل است. ذاتی ذات قدیم است و ذاتی صفت که صفت خدای متعال که فیاض است، ذاتی فیاض، افاضه است. فیاض وصفی از اوصاف خداست و این صفت از خود ذاتی به نام افاضه. افاضه برای این ذاتی است که فیاض، مطلق است.

سوال: تضاد در تکوینیات به چه معناست؟

جواب: تضاد به معنای عام آن که مطلق تقابل است که شامل تنافی، تخالف، تناقض و تضاد است. یک اختلافی بین تمامی پدیده ها وجود داشته باشد تا قابلیت برای تکامل به وجود بیاید. اگر سنخیت نباشد، نظام تکوین برقرار نیست. اولاً هرچیز از هر چیز باید صادر بشود. مثلا آب بیاورد تا آب بریزید داخل ظرف تا آتش برافروخته شود. تا آتشی می خواهید روشن کنید، سرما بشود و هر چیز از هر چیز صادر بشود. و ثانیا اعتماد از بین می رود و هر آن امکان متلاشی شدن وجود دارد. پس برهان سنخی است که نظام آفرینش برقرار است. این برهان سنخی که تمامی فلاسفه به طور مسلم قبول دارند و در اصول هم برهان سنخی، مورد قبول است. اما گفته می شود که در این برهان سنخی، سنخیت باید حاکم باشد. وانگهی این سنخیت حتی در وحدت و تعدد هم نفوذ می کند. مرحوم محقق خراسانی وحدت در سنخیت را تعرض کرده است، فرموده است: اشکال نشود که برهان سنخی فقط می گوید که سنخیت، بلکه وحدت هم جزء سنخیت است. برای این که واحد بما هو واحد که یک سنخ است از اثنان یا از متعدد بما هی متعدد صادر نمی شود. چون نظام هستی بهم می خورد و تجربه علمی هم این را نشان می دهد. سه تا علت، یک معلول را در یک آن ایجاد نمی کنند.

جامع واحد براساس کشف انی متعلق طلب در واجب تخییری است

این برهان سنخی در جهت اثبات مطلوب به این صورت است که غرض واحد کشف می کند از موثر واحد که همان جامع باشد. پس جامع ماهوی واحد از باب کشف انّی متعلق طلب در واجب تخییری است.

نقد و بررسی استفاده از برهان سنخی

اما محقق اصفهانی و سید الاستاد در استفاده از برهان سنخی نقد و اشکالی دارند.

محقق اصفهانی و سید الاستاد می فرماید: قاعده الواحد اختصاص به علیت تکوینیه است نه اعتباریه

می فرماید: درباره برهان سنخی می بینیم که اولا این برهان در حقیقت بر گرفته از علیت است. علیت در تکوینیات است و در عالم تشریع و اعتباریات فرق می کند. در تکوینیات سنخیت بین علت و معلول برقرار است و الا لصدر کل شئ عن شئ. و اما در تشریعیات که فقط اعتبار است و در عالم اعتبار، صدور واحد از اثنین اشکالی ندارد که واحد و اثنان هم اعتباری است. چون آن ارتباط ایجاد و وجود تکوینی نیست. اما نکته دیگر که گفته شد وحدت. آن وحدت هم عبارت است از وحدت شخصی نه وحدت نوعی. برهان سنخی در مورد وحدت شخصی است و وحدت شخصی هم جزء اوصاف حقیقی علت و معلول است. معلول واحد بما هو واحد، علت واحد بما هو واحد دارد. معلول واحد بما هو واحد از دو علت کاملی بما هما متعدد امکان ندارد که صادر بشود که آن وحدت درباره وحدت شخصی است. مثل یک فرد معلول از یک فرد علت، اما اگر وحدت نوعی باشد، مثل نور که نور از خورشید و از ماه و از چراغ و از آتش که این منورها متعددند و تعدد موثر است و اثر وحدت سنخی دارد، وحدت نوعی دارد. یعنی وحدت نور بین افراد خودش، وحدت سنخی یا نوعی است. وحدت نوعی اگر باشد، از موثرهای متعددی صادر می شود بلا اشکال. بنابراین استناد به قاعده «الواحد لا یصدر الا من الواحد»، اختصاص دارد به علیت تکوینیه و در وادی شرعیات و اعتباریات ارتباطی ندارد.

ص: ۶۲۵

تحقیق تکمیلی واجب تخییری ۹۳/۰۲/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تحقیق تکمیلی واجب تخییری

ما حصل رأی محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه این شد که معنای واجب تخییری عبارت است از کل واحد منهما علی التخییر به این معنا که «لا یجوز ترک احدهما الا الی بدل». این رأی مطابق است با مشهور و در این رأی متعلق طلب در واجب تخییری، عنوان جامع بین افراد می شود. در ادامه فرمودند: افرادی که اطراف واجب تخییری قرار دارند، یا به ملاک واحد متعلق امر قرار گرفته اند که ملاک واحد است و غرض واحد.

مصلحت در مقام جعل ملاک گفته می شود و در مقام امتثال غرض

در مسلک عدلیه که احکام تابع مصالح و مفاسد است، مصلحت در مقام جعل، ملاک است و مصلحت در مقام انجام عمل، غرض است. ایشان فرمودند: تحلیلا یا به ملاک واحد، جعل تعلق می گیرد که غرض واحد است و از مجموع این اطراف واجب تخییری که دو طرف دارد که اطعام ستین مسکین یا صوم شهرین متتابعین، غرض یکی است و متعدد نیست، چون به ملاک جعل صورت گرفته است. در این صورت فرمودند: غرض واحد کشف می کند از موثر واحد. غرض همان اثر هم به تعبیر دیگر است. اثر واحد از موثر واحد براساس قاعده است. در این صورت تخییری که اینجا واقعیت دارد، عبارت است از تخییر عقلی. تخییر عقلی این است که فقط مکلف مخیر است بر تطبیق. اما اگر فرض بشود که جعل به ملاک متعدد است و غرض هم متعدد است، پس چه خصوصیتی باشد تا تخییر صورت بگیرد؟ چون باید تعیین باشد، غرض متعدد و ملاک هم متعدد و عمل متعدد باشد، می شود تعیین. چه خصوصیتی دارد که اینجا واجب تخییری می شود؟ می فرماید: جعل همین است ولیکن تسهیلا یا ارفاقا للعباد به تعبیر محقق اصفهانی قدس الله نفسه الزکیه گفته شده است که غرض حاصل نمی شود مگر در صورتی که فرد دیگری انجام نشود و ترک شود. مثلا غرض از ستین مسکین حاصل نمی شود مگر اینکه صوم شهرین متتابعین ترک شود. اگر صوم شهرین متتابعین هم انجام بگیرد و اطعام ستین مسکین هم انجام بگیرد، حصول غرض محل اشکال می شود. چون که حصول غرض برای هر کدام مقید است به ترک دیگری. اگر ترک نباشد، پس حصول غرضی نیست. و اینگونه واجب را در عبارت کفایه الاصول می فرماید: نحو من الوجوب. که این شبیه واجب مشروط است که حصول غرض برای یکی موقوف و مقید است به ترک دیگری.

ص: ۶۲۶

تبعات واجب تخییری

بعد می فرماید: اینگونه از جعل تبعاتی دارد. آثار نگفته است و تبعات گفته است، اشاره به این است که لوازم سلبی دارد. تبعات این است که: ۱. عدم جواز ترک برای یک فرد از اطراف واجب تخییری الا اینکه طرف دیگر ترک بشود. ۲. ترتب ثواب برای یک مورد از اطراف واجب تخییری و تعدد ثواب نیست و این باعث خلف می شود. هر یکی ملاک دارد اما ثواب

یکی است. ثواب مربوط به ملاک و غرض است. ۳. تعدد عقاب. اگر همه اطراف ترک بشود، عقاب متعددی دارد و این قولی است که هیچ یک از صاحبنظران نمی گوید که در واجب تخییری اگر عصیان به عمل آمد، در برابر هر یکی از اطراف واجب تخییری یک عقابی باشد.

می فرماید: قول دوم و سوم درست نیست

بعد می فرماید: براساس این تحلیل نه قول دوم درست است و نه قول سوم. قول دوم این بود که متعلق طلب، احدهما لا بعینه، که متعلق طلب، احدهما لاـ بعینه نخواهد بود نه مصداقا و نه مفهوما. مصداقا برای اینکه در فرضی که بگوییم متعلق طلب، احدهما لا بعینه است، مصداق مردد است. مصداق مردد، وجود خارجی ندارد و امر طلب بر چیزی که وجود خارجی نداشته باشد، تعلق نمی گیرد. و همینطور هم مفهوما درست نیست. مصداق احدهما که فرد مردد بود، مفهوم احدهما، مفهوم انتزاعی می شود و یک عنوانی که ما انتزاع می کنیم. عنوان، اصلی و متأصل نیست و عنوان انتزاعی است. در نتیجه این توضیح، متعلق طلب احدهما لاـ بعینه نمی شود نه مصداقا و نه مفهوما. که در مصداق و مفهوم یک اشکال مشترک دارد و آن عدم تحقق مصداق خارجی برای فرد مردد و برای مفهوم انتزاعی. و همینطور می فرماید: در بعضی از نسخه های کفایه الاصول قسمت بعدی نیست، و در بعضی از نسخه ها است. می فرماید: متعلق طلب احدهما هم نمی شود بنابراین تحلیل که جعل به ملاک متعدد باشد. و همچنین کل واحد علی التعیین نمی شود که متعلق طلب باشد. برای اینکه ملاک، متعدد است. و عمل هم هر یکی از اطراف واجب تخییری علی التعیین متعلق طلب است. بنابراین هر یکی از این اطراف (واجب تخییری) می تواند استیفای غرض داشته باشد؟ گفته می شود بله. اگر گفته بشود که برای هر کدام آن استیفای به غرض ممکن نیست، می گوییم پس چرا هر کدام متعلق قرار گرفته است علی التعیین؟ چون هر کدام متعلق طلب علی التعیین و استیفای غرض هم برای هر کدام ممکن است، که واجب تخییری می شود واجب تعیینی و خلف است.

ص: ۶۲۷

نتیجه واجب کل واحد منهما علی التخییر با شرط تعلق طلب به جامع

در نتیجه واجب همان است که گفته شد و کل واحد منهما علی التخییر است و باید متعلق طلب، جامع باشد. این تمام فرمایش محقق خراسانی در این باره بیان شد.

محقق نائینی می فرماید: در واجب تخییری طلب احدهما یا احدها لا بعینه است

اما صاحبنظران دیگر محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: در واجب تخییری متعلق طلب، احدها لا بعینه است منتها با این توضیح که وجوب به احدهما از ظاهر بیان در واجب تخییری است. مثلا گفته می شود صم شهرین متتابعین أو اطعم ستین مسکینا، ظاهر این بیان این است که متعلق طلب احدهما لا بعینه است. بنابراین اختیار آن هم برای مکلف است و واجب هم می شود واجب تخییری شرعی. از سوی شرع بیان این است که این فرد را انجام بده یا آن یکی را، هذا أو ذاک. اگر تخییر از سوی شرع اعلام شد، می شود واجب تخییری شرعی. (۱)

فرق بین واجب تخییر شرعی و تخییر عقلی

سیدنا الاستاد می فرماید: یک اصطلاح به ثبت رسیده و آن این است که اگر متعلق حکم، عنوان انتزاعی (کلی) باشد، در این صورت تخییر شرعی است. و اگر متعلق طلب، کلی متأصل باشد، مثلا بگوید «أعن کل فقیر»، این بیان متضمن کلی متأصل است. کلی متأصل یعنی عنوان کلی از قبیل کلی طبیعی و دارای مصداق خارجی تکوینی. اگر جعل از این قرار بود، موارد و افراد و اطراف واجب تخییری می شود از قبیل تخییر عقلی. که متعلق طلب، کلی متأصل است که یک حقیقت واحده است. فقط در تطبیق مصداق، مکلف اختیار دارد. بنابراین تخییر عقلی در ابتداء، بیان شکل تخییری ندارد و کلی است، در تخییر شرعی بیان از سوی شرع، شکل تخییری دارد. ۲. مورد تخییر شرعی جایی است که متعلق طلب، عنوان انتزاعی باشد و مورد تخییر عقلی بیانی است که متعلق طلب، کلی متأصل باشد. ۳. در تخییر شرعی از ابتداء، تکلیف و عمل نشان می دهد که تخییری است و در تخییر عقلی فقط در مورد اتیان و امتثال تخییر مشاهده می شود. ۴. اعلام تخییر. در تخییر شرعی اعلام تخییر توسط شرع است، در تخییر عقلی کشف و درک عقلی به حکم عقل است. ۵. در تخییر شرعی، عدل ها و اطراف معین می شود و در تخییر عقلی اطراف معین نمی شود، یک عده از مصادیق است و به هر یک مصداق که تطبیق بشود، مجاز است. ۶. در تخییر شرعی اطراف متباینات است مثلا در صوم و اطعام، در تخییر عقلی اطراف متناجسات است که یک جنس است. مثلا صلاه این ساعت یا ساعت دیگر. محقق نائینی پس از که فرمود دلیل ما این است که بیان تخییر ظهور دارد بر اینکه متعلق طلب، احدهما باشد. چون که گفته است صم أو اطعم. و ما اگر در این بیان، یکی را انتخاب کنیم و بگوییم به یکی تعلق می گیرد نه به دیگری، می شود ترجیح بلا مرجح.

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج ۱، ص ۱۸۳.

اشکال فرد مردد متعلق طلب قرار نمی گیرد و جواب آن

و اگر اشکال بشود که فرد مردد، (محقق نائینی می فرماید: متعلق طلب احدهما لا بعینه علی البدل است که می شود متعلق امر احدهما مصداقی یعنی واقع احدهما) وجود خارجی ندارد و متعلق طلب یا مورد تاثیر موثر یا مورد ارتباط علت، شئ مردد قرار نمی گیرد. جوابش این است که این مطلب درست است که اثر خاص و واحد از موثر خاص و واحدی دیده می شود نه از موثر متعدد. اما در تکوینیات است، نه در تشریعیات. در امور تشریعیه که فقط اعتبار است، تعدد هم اعتباری است، اثر هم اعتباری است. چیزی که اعتباری باشد، امر آن سهل است. شما مثلا می توانید در ذهن تان عالم عجایب و غرائب را تصور کنید، این تصور می شود منشأ اعتبار. فرق بین تصور و اعتبار این است که تصور، اعتبار ذهنی است و همین تصور را که ابراز کردید، می شود اعتبار قانونی و شرعی. مثلا در ذهن تان می توانید یک عجائب و غرائب را تصویر کنید و افراد بی ربط را با هم ربط بدهید، بگویید من در ذهنم می بینم که آتش دارد یخ بیرون می دهد، و تصور می کنم که یخ حرارت می دهد. واقعیت با تصور و اعتبار همخوانی ندارد. بنابراین در عالم اعتبار تصور می کنیم احدهما را. اگر اشکال بشود که فرد مردد، وجود واقعی ندارد؟ ما می گوییم واقع وجود فرد مردد را، متعلق اصلی در نظر می گیریم منتها می گوییم عنوان احدهمایی متعلق طلب است که دارای مصداق و تطبیق خارجی باشد. پس از این، اعلام می فرماید: متعلق طلب، احدهما لا بعینه علی البدل است و غرض هم واحد است. چرا غرض واحد است؟ برای اینکه ما از لحاظ جعل شرعی در واجب تخییری به این حقیقت رسیده ایم که یک طرف از اطراف واجب تخییری که انجام گیرد، غرض حاصل می شود و امتثال محقق است.

ص: ۶۲۹

اصاله التطابق بين مقام الاثبات و الثبوت

و پس از این، یک اصلی را هم اضافه می کنیم که آن اصاله التطابق بین مقام الاثبات و الثبوت. که دو اصل است: اصل تطابق بین مقام ثبوت و اثبات که محل کلام است و قطعی نیست. و اما اصل تطابق بین مقام اثبات و ثبوت، اصل قطعی است. یعنی آنچه در مقام جعل بوده، اعلام شده و به تناسب حکم و موضوع. و شأن شارع این را اقتضاء می کند که آنچه در مقام ثبوت بوده، اعلام کرده و به اثبات رسیده. اما اصاله التطابق بین مقام ثبوت و اثبات کامل نیست و احتمالی است. پس ملاک در واجب تخییری، واحد است براساس اصاله التطابق بین مقام اثبات و ثبوت و براساس مشاهده و اذعان به وحدت ملاک و غرض در مقام اثبات. بنابر رأی محقق نائینی در واجب تخییری متعلق طلب، احدهما است منتها احدهما مصداقی و واقع احدهما، بلا اشکال و مطابق با ظاهر بیان است.

تحقیق تکمیلی واجب تخییری ۹۳/۰۲/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تحقیق تکمیلی واجب تخییری

نظر سید الاستاد در تعریف واجب تخییری

سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: معنای واجب تخییری عبارت است از عنوان انتزاعی به نحو احدهما. متعلق وجوب در واجب تخییری احدهما لا ـ علی التعیین است. این عنوان انتزاعی یعنی احدهما مورد خطاب شرعی است و تخییری که صورت می گیرد عبارت است از تخییر شرعی. پس متعلق طلب، عنوان احدهما و واجب هم واجب تخییری شرعی است.

ص: ۶۳۰

وحدت سنخی اثر کشف از موثر واحد نمی کند

اما عنوان جامع که محقق خراسانی فرمودند که متعلق طلب در واجب تخییری جامع ماهوی باشد یعنی کلی متأصل. می فرماید: این جامع ماهوی قابل التزام نیست.

سه اشکال

اولا واحدی که در واجب تخییری در مقام امتثال در نظر است، واحد نوعی است. و واحد نوعی کشف از جامع واحد ماهوی نمی کند. اساسا قاعده «الواحد لا یصدر» اینجا زمینه ندارد. چون واحد نوعی عبارت است از وحدت سنخی. یک مفهوم وسیع در یک سنخ مثل سنخ آب یا سنخ هوا، سنخ نور که اینها یک سنخ است دارای وحدت سنخی است. اما از آنجا که دارای وسعت و فراگیری است، هر مورد از موارد این سنخ ممکن است یک عامل خاصی داشته باشد و عامل واحد در وحدت سنخی نیست. مثلا نوع حرارت یک واحد سنخی است، که حرارت از خورشید، حرارت از آتش، حرارت از حرکت، حرارت

از غضب این حرارت هـا همه از یک سـنخ است، اما عوامل متعـددی دارنـد. بنابراین اصل قاعـده ای که در جهت اثبات جامع ماهوی بکار بردیـد، چنین اقتضائی وجود نـدارد. وحـدت سـنخی اثر کشف از موثر واحـد نمی کنـد. و ثانیا امکان جامع واحد ماهوی در فرض واحد نوعی وجود و اقتضاء ندارد و ممکن نیست که اثر واحد نوعی باشد و کشف کند از موثر جامع ماهوی. برای اینکـه عوامـل مـوثر در اثری که دارای وحـدت سـنخی است و از سـعه و گسـتردگی قابـل تـوجهی برخـوردار است، مثل حرارت، این عوامل موثره متباینات است و از مقولات متعدده هستند. که مقولات متباینات بالذات است. مثلا شمس و آتش از مقوله جوهرنـد و حرکت از مقوله فعل است، غضب از مقوله کیف است. و ثالثا اگر قبول کردیم که براساس قاعـده «الواحد لا یصدر الا من الواحد»، جامع ماهوی موثری باشد، در بحث فقه و احکام قابل التزام نیست. چون آن جامع باید متعلق طلب مولی باشـد و مطلوب مولی بایـد عرفا قابل درک باشد. جامع ماهوی که در اثر برهان سـنخی کشف می شود، متعلق طلب مولی قرار نمی گیرد. چون مطلوب در طلب مولی باید امری باشد که عرفا قابل درک باشد و الا تکلیف به عسـر و حرج می شود. پس از این سه اشکال به این نتیجه رسیدیم که قولی که از سوی محقق خراسانی اعلام شده بود، قابل التزام نیست.

ص: ۶۳۱

عرف عام و خاص

سوال: اینجا عرف متخصص ملاک است یا عرف خاص.

جواب: سوال شد که ما در تحقیقات مان گفتیم که دید فقه، دید اصول، دید فلسفه فرق می کند. گفتیم دید فقه، فقهی است، دید اصول هم دقیق است، دید فقه عرفی است. دید فلسفه هم دقیق است که اصول دقت در احتمالات عقلایی و فلسفه دقت در احتمالات عقلی است. مراجعه به عرف یک مطلبی است و مراجعه به اهل خبره مطلب دیگری است و به عبارت دیگر عرف عام و عرف خاص. حال این جامع ممکن است از قلمرو عرف عام بیرون باشد اما در دید عرف خاص ممکن است قرار داشته باشد، از این رو عرف خاص کافی است که این را درک می کند. جوابش این است که قاعده «الواحد لا یصدر» یک برهان فلسفی است. دقتش دقت عقلی است نه دقت عقلایی. بنابراین در حوزه عرف تخصصی هم نیست و از وادی عقلیات محض است. بنابراین جامعی که کشف آن توسط برهان عقلی صورت بگیرد، از قلمرو جعل احکام خارج است.

نکته: مقصود ما این است:

سید الاستاد بعد نکته دیگری را هم اضافه می کند در جهت رفع مانع، می فرماید: اگر فرض شود که متعلق طلب در واجب تخییری براساس تعدد ملاک باشد که کل واحد منهما علی التعیین که هر یکی دارای ملاک باشد، اگر این قول سوم ادعاء بشود، به اشکال برمی خورد. اشکال اول آن این است که این قول مخالف ظاهر بیان مولی در مورد واجب تخییری است. بیان مولی در مورد واجب تخییری اطعم ستین مسکین أو صوم شهرین متتابعین، اگر بگوییم کل واحد با ظاهر بیان تطبیق نمی کند. و ثانیا یک لازمه ای دارد که کسی قائل به آن لازمه نیست و آن عبارت است از اینکه این قول مستلزم تعدد عقاب می شود. چون هر یکی از اطراف واجب تخییری علی التعیین واجب است و اگر هر دو ترک شود، در برابر ترک هر یکی، یک عقاب باید محقق بشود. چون هر کدام دارای ملاک و حکم وجوب بوده است و واجب با ملاک که ترک بشود، تحقق عقاب قطعی است. این لازمه ای که کسی به آن ملتزم نشده. اشکال سوم این است که بنابر قول سوم تعدد ملاک و تعدد غرض است و هر غرض با غرض دیگری در واجب تخییری مضاده دارد. پس تضاد بین غرضین با عدم تضاد بین فعلین. در واجب تخییری تضاد بین فعلین نیست، لذا در کفاره جمع هر سه با هم جمع می شود و اگر تضاد بود، قابل جمع نبود. بنابراین عدم تضاد بین فعلین و تضاد بین غرضین، این قابل تصور نیست و منتهی به خلف می شود. از طرفی تضاد بین غرضین است که غرض جوهر و روح فعل عبادی است، غرض هر فعل با غرض دیگر که تضاد داشته باشد، عمل هم باید تضاد داشته باشد.

ص: ۶۳۲

سوال: در کفاره جمع دلیل خاص دارد.

جواب: اگر دلیـل خـاص نبود، حکم شـرعی برایش اعلام نمی شـد. جمع بین دو عمل در واقع و در مقام امتثال بحث از تضاد عملی است. تضـاد عملی را بر فرض اینکه حکم شـرعی را از طریق دلیل خاص کفاره جمع به دست آوردیم، در عمل بین این عدل ها و این اطراف هیچ تضادی وجود ندارد. منظور از تضاد، تضاد در عمل است.

دلیل و رفع اشکال

بعـد از این سه اشـکال، قول سوم هم رد شـد. الان توضـیحی بـدهیم دربـاره آنچه که مقصـد ماست که متعلق طلب در واجب تخییری عبارت است از عنوان انتزاعی، یعنی احدهما. دلیل ما این است که دلالت بیان شرعی اصلی ترین مورد در جهت اثبات مدعای ماست. بیان شرعی که در مورد واجب تخییری آمده است را توجه کنیم. می فرماید: اطعم ستین مسکینا أو صم شهرین متتـابعین که معنـایش افعـل احـدهما است. بـا تنزل می گوییم مقتضـای ظهور است و می توانیم ادعـاء کنیم که ظهور قریب به صریـح است. و این احـدهما از سوی شـرع در واجب تخییری اعلام شده است. و اشـکال تعدد عقاب هم نیست، چون احدهما واجب است و مخـالفت یـک واجب در پایـان مخـالفت بـا جمیع اطراف صورت می گیرد. بعـد هم در بحث واجب تخییری از نحوه جعـل این واجب تخییری بحث می کنیم. بنـابراین بایـد در ساختـار بیـان، واجب تخییری که اعلام می شود دارای صـفت تخییر شـرعی باشـد. چـون تخییر شـرعی مورد بحث است و نصوصـی که آمـده است واجب تخییری را اعلام کرده است، این بحث آمـده که این جعـل به چه گونه است. که سه قول گفته شـد و برای مـا روشن شـد که این قول جعـل احـدهما لا ـ بعینه با ساختار واجب تخییری شرعی تطبیق می کند. یکی از فرق ها بین تخییر عقلی و شرعی این بود که در تخییر شرعی، متعلق طلب احدهما یا عنوان انتزاعی است و در تخییر عقلی متعلق طلب، کلی متأصل است.

و اما رفع اشکال: اشکالاتی که گفته شد، اشکال مصداقی بود و اشکال مفهومی. اشکال مصداقی این بود که فرد مردد وجود خارجی ندارد، مطلوبی که وجود خارجی نداشته باشد، متعلق طلب شرعی قرار نمی گیرد. اشکال مفهومی این بود که مفهوم انتزاعی متضمن مصلحت نیست. مصلحت و ملاک به واقع عمل تعلق می گیرد نه به مفهوم انتزاعی. می فرماید: اما جواب از اشکال مربوط به فرد مردد. گفته شد که آن اشکال همان جوابی را دارد که محقق نائینی فرمودند که فرق است بین اعتبار یا تحقق امر تکوینی و امر تشریعی. در تکوینیات ارتباط بین اثر و موثر همان است که موثر به آن اثری می تواند ارتباط برقرار کند که وجود تکوینی دارد اما در اعتباریات، اعتبار است. آن ارتباط ایجادی تکوینی را لازم ندارد و به ید المعتبر است. بنابراین در این اعتبار می بینیم که اعتبار می شود احدهما، اعتبار می شود فردی که فعلا مردد است. شاهد بر این مدعا صفات حقیقیه تعلق می گیرد به عنوان انتزاعی و فرد مردد. علم از صفات حقیقیه است، علم داریم باحد الشیئین علی التردید که یک حقیقتی است و قابل انکار نیست. بنابراین در صورتی که صفت حقیقیه می تواند تعلق می گیرد باحدهما، جعل که یک اعتبار است بالاولویه می تواند تعلق بگیرد به احدهما و مانعی ندارد. اما اگر گفته بشود که ترتیب اثر به فعل است نه به مفهوم، می گوییم ترتیب اثر به فعل است نه به مفهوم ولی نحو جعل آن این است که می فرماید: خلاصه اشکال این است که مدعای ما این است که متعلق طلب در واجب تخییری احدهما لا بعینه مفهومی است. که محقق نائینی می گوید احدهما لا بعینه مصداقی است. بنابراین اشکال این است که مصلحت در خود مفهوم انتزاعی نیست، مصلحت در فعل خارجی است. در تکلیفی که متحقق است به توسط فعل خارجی. این اشکال دو جواب دارد، جواب اول این است که ما از امر مولی مصلحت کشف می کنیم. توان درک مصلحت را به طور دقیق نداریم که به چه صورت است. امر که از سوی مولی بیاید که ثابت شد، کشف می کنیم که مصحلتی است. بنابراین امر آمده است که افعل احدهما، از این امر کشف می کنیم که مصلحت در این هست که امر آمده و دیگر مصلحت را به طور دقیق نمی توانیم پیدا کنیم. جواب دوم محاضرت جلد ۳ صفحه دویست و بیست و پنج این است که می فرماید: منظور از احدهما انتزاعی که گفتیم متعلق تکلیف است، آن مفهوم انتزاعی فی الذهن متعلق تکلیف نیست، بلکه آن احدهما به اعتبار انطباق در خارج که این قید ارتکازا مخاطب می فهمد. احدهما که بگوید، قطعا آن احدهما ذهنی نیست، احدهمایی که قابل انطباق در خارج است. بنابراین در این صورت از مسئله، مصلحت در عمل خارجی محقق می شود و آن متعلق تکلیف منطبق می شود با آن موردی که مصداق خارجی و واقعی است. و اشکال عدم تعلق مصلحت بر مفهوم انتزاعی از بین می رود. که مفهوم انتزاعی بما هو فی الذهن مراد مولی نیست. مفهوم انتزاعی بما هو ینطبق علی الخارج مطلب مولی است براساس فهم مخاطبین آشنا.

جمع بندی و تحقیق درباره معنای واجب تخییری ۹۳/۰۲/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: جمع بندی و تحقیق درباره معنای واجب تخییری

در این بحث گفته شد که تحقق واجب تخییری در شرع قابل انکار نیست. موارد، بیان از سوی شرع ثابت و محقق است. اما بحث این است که از لحاظ تحلیل اصولی در واجب تخییری، متعلق طلب چه چیز است؟ در این بحث هرچند ثمره عملی خودش را نشان می دهد که تخییر شرعی و تخییر عقلی در میان می آید. که بنابر مسلک محقق خراسانی آنچه که تخییر آمده است، تخییر عقلی است. بنابر مسلک محقق نائینی و سیدنا الاستاد آنچه از تخییراتی که در شرع آمده است، تخییر شرعی است. و بین این دو تا تخییر پنج تا فرق وجود دارد.

هدف از این بحث

اما هدف از این بحث، توجیه و تصحیح تعلق طلب است. که یک طلب شرعی در واجب تخییری چگونه توجیه می شود؟ چون که همانطور که در کلام محقق نائینی آمده است، در ابتداء این شبهه به ذهن می آید که واجب تخییری یک عنوان مرددی است. عنوان مردد، متعلق طلب قرار نمی گیرد. پس اصل هدف این بحث تصحیح این مطلب است که طلب شرعی چگونه در واجب تخییری توجیه می شود.

دو قول در مسئله

دو قول در این مسئله اعلام شدکه قول اول رأی محقق خراسانی است که گفت متعلق طلب در واجب تخییری کل واحد منهما است. و قول دوم که رأی محقق نائینی و سیدنا این شد که متعلق طلب، احدهماست که شرح آن داده شد.

ص: ۶۳۵

اما تحقیق این است که هر دو قول توجیه است

اما تحقیق این است که آنچه از بیانات این صاحبنظران به دست می آید هر دو توجیه در حد توجیه درست است، چون هدف ما از این بحث توجیه بود که واجب تخییری از سوی شرع آمده و واقعی است، هر دو توجیه درست است. منتها توجیه محقق خراسانی نیاز دارد به یک هزینه فلسفی داردکه برهان سنخی را باید وارد بحث بشود و آن برهان را به طور کامل تاویل بشود و از آن برهان یک جامع وحدانی کشف کنیم و مطلب اعلام بشود. مسلکی که آن معاییر و آن قراردادها و آن معیارها را قبول دارد، براساس آن مسلک یعنی مسلک فلسفی و عقلی توجیه درستی است. و اما قول دوم که محقق نائینی و سیدنا الاستاد انتخاب کردند که متعلق طلب، أحدهما است با این فرق که بر اساس مسلک محقق نائینی احدهمای مصداقی است، و براساس مسلک سیدنا الاستاد احدهمای مفهومی است. آنچه که به نظر می رسد و از ادله استفاده می شود، این قول دوم مفاد خطابات شرعیه است. خطاب شرعی درباره وجوب تخییری این است که «اطعم ستین مسکینا أو صم شهرین متتابعین». مفاد این خطاب

همین است که گفته انـد، یعنی متعلـق طلب، احـدهما است. این عنوان را که در حقیقت مـا گفـتیم به نحوی ترجمه و برگردان است. اسمش را در اصول گذاشته ایم کلی انتزاعی. و متعلق طلب می شود کلی انتزاعی.

ص: ۶۳۶

عمده اشکال و جواب آن

این مفاد خطاب است، و هیچ اشکالی نیست، جز آن اشکال معروفی که گفته شد که مفهوم انتزاعی جدای از مصداق محقق در خارج، واقعیتی ندارد و فقط یک مفهوم صرف است. چون واقعیتی ندارد، متعلق طلب قرار نمی گیرد. جواب این اشکال این است که با یک تصوری می توانیم درک بکنیم که مفهوم انتزاعی یا کلی انتزاعی با کلی متأصل در این جهت هیچ فرق ندارد. کلی متأصل هم بما هو کلی یک مفهوم عقلی است و یک امر معقول است. مفهوم کلی بما هو کلی واقعیت خارجی ندارد. در این جهت مفهوم کلی متأصل با مفهوم کلی انتزاعی هیچ فرقی ندارد. همانطور که امر تعلق می گیرد به مفهوم کلی متأصل که مثلا «أطعم کل فقیر». این کلی یک مفهوم عقلی است. اما چرا این کلی متأصل متعلق طلب واقع می شود؟ به جهت این است که این کلی متأصل به اعتبار انطباق آن با مصادیق آن در خارج، این اهلیت را دارد. کلی انتزاعی به این نحو است که عنوان احدهما به عنوان یک مفهوم انتزاعی بما هو مفهوم، واقعیت خارجی ندارد اما به اعتبار انطباق آن با کل واحد من الفردین، قابلیت برای تعلق طلب دارد. بنابراین علی التحقیق کلی متأصل و کلی انتزاعی در این مرحله فرق با هم ندارند. کلی متأصل که مفهوم کلیت آن به اعتبار افراد خارجی است، می گویید دارای اصالت است، واقعیت خارجی دارد. کلی انتزاعی که انتزاع شده از منشأ و اعتبار صرف نیست.

فرق انتزاعی و اعتباری

فرق بین اعتبار و انتزاعی این است که اعتبار مجرد اعتبار می توانـد باشد و نیاز به منشأ ندارد اما انتزاعی نیاز به منشأ دارد. منشـأ انـتزاع دارای واقعیـت است. همـان مطلـبی که در کلی متأصـل می گـوییم، همـان تـوجیه را در کلی انـتزاعی می گـوییم. کلی انتزاعی دارای واقعیت خارجی است به اعتبار منشأ انتزاع آن که احد الفردین است. بنابراین هم از لحاظ تحلیلی درست است و هم در بیـان شـرعی همین گونه خطـاب به ما رسـیده و هم در فهم عرف مثلا می گوییم اعلم احـدهم است، اینجا که علم تعلق می گیرد که احدهم اعلم است، این تعلق است به یک واقعیت، منتها آن واقعیت تحت عنوان مفهوم انتزاعی است. پس در فهم عرف و واقعیت هـای عملی هم مفهوم انـتزاعی متعلق برای صـفات واقعیه قرار می گیرد که می گوییم علم داریم به وجود اعلم بین این چند نفر. در نتیجه آنچه نزدیک تر به نظر می رسد از این دو تا توجیه، توجیهی است که محقق نائینی و سـیدنا الاسـتاد فرموده انـد. یک نکته تکمیلی این است که محقق نائینی هرچنـد فرمود متعلق طلب در واجب تخییری، احدهما مصداقی اسـت امـا اعلام کرد که احـدهما به نحو مفهوم انـتزاعی ممکن است، امـا در صورتی که احـدهما مصـداقی درست باشـد، نیـازی به احدهما مفهومی وجود ندارد.

سوال:

جواب: اولا ـ فرق بین کلی انتزاعی و کلی متأصل این است که کلی متأصل، کلی طبیعی است. و کلی انتزاعی فقط انتزاع است، زیر مجموعه آن سه تا کلی که در منطق می خوانید، قرار نمی گیرد. و فرق بین انتزاعی و اعتباری این است که اعتبار منشأ نمی خواهد، به ید معتبر است، می تواند بدون منشأ ابتداء چیزی را اعتبار کند. انتزاعی یعنی بیرون آوردن عنوان از یک چیزی. پس انـتزاعی نیـاز به منشـأ انـتزاع دارد. و انتزاعی را کلی می گوییم به این جهت که تعریف کلی را دارد. که تعریف کلی در منطق یصـدق علی کـثیرین است. محقق خراسـانی در پایـان این بحث فرعی را مطرح می کنـد و آن فرع این است که اقـل و اکـثر از موارد تخییر قرار می گیرد یا قرار نمی گیرد؟

بررسی تطبیق تخییر بین اقل و اکثر

گفته می شود که اقل و اکثر اگر مورد تردیـد قرار بگیرد یعنی واجب از سوی شـرع مردد باشـد بین اقل و اکثر، آیا اینجا تخییر قابل تصور است یا قابل تصور نیست؟ برای این قابل تصور نیست که اقل انجام شد، اکثر می شود اضافی. بین اقل و اکثر تخییر متصور نیست.

اقل و اکثر در مقام ایجاد دو صورت دارد

اقل و اکثر در مقام ایجاد دو گونه است: ۱. اقل و اکثری که هر کدام در تحقق از دیگری جداست. مثل دوران امر بین وجوب مسح دو تـا انگشت پا و بین وجوب مسح روی کل پا. که در ایجاد هر دو جـدای از هم هستند. یک بار به قصـد اینکه دو تا انگشت مسح بشود، انجام می گیرد و بار دوم که به قصـد پنج انگشت باشد، در یک مرحله از عمل انجام می شود. ایجاد این اقـل و این اکثر جـدا از هم است. در این صورت از مسئله بـدون تردیـد تخییر بین اقـل و اکثر بلاـ اشـکال است. ۲. ایجاد اکثر متضـمن ایجاد اقل باشـد، مثل حکم وجوب ذکر تسبیحات اربعه در رکعت سوم و چهارم که مردد باشد بین یک بار و سه بار. اینجا که در عالم ایجاد تحقق اکثر متضمن تحقق اقل است.

اشکال و جواب

آیـا در این مورد ممکن است اقل و اکثر تخییر باشـد یا نه؟ برداشت ابتـدایی این است که در این مورد تخییر بین اقل و اکثر در دوران امر بین تسبیـح واحـد و تسبیـح ثلاثه ممکن نیست. برای اینکه اقل که یک تسبیـح باشـد، انجام بشود، واجب انجام شده است. اگر گفته بشود، واجب دیگری باقی مانـده، خلف است. چون یک عدل که انجام شد، نیاز به عدل دیگر نیست. جوابش را هم محقـق خراسـانی و هم محقق نـائینی و هم سـیدنا الاسـتاد داده انـد که اقـل و اکـثر در این فرض هم ممکن است. ولی به شرط اینکه اقل متعلق تکلیف باشـد به نحو بشـرط لا، یعنی یک تسبیح به شـرط اینکه دو تای دیگر نباشد و اکثر مورد تکلیف باشد به شرط انضمام. بنابراین دو تا ماهیت می شود و یکی در ضمن دیگری محقق نمی شود. سیدنا الاستاد و محقق نائینی می فرمایـد: به این صورت درست است امـا سـیدنا می فرمایـد: بحث تخییر بین اقـل و اکثر یک مورد دارد و آن تخییر بین قصـر و اتمـام است اما بین تسبیحات اربعه، اقل و اکثر مورد نـدارد. که محقق خراسانی می فرمایـد: با اقل اگر غرض حاصل شـد، اکثر می شود مسـتحب. در تسبیحات با یک تسبیح غرض حاصل می شود، دو تسبیح دیگر می شود مسـتحب. اما سـیدنا می فرماید: این یک مورد درست است ولی از مورد اقل و اکثر نیست بلکه از مورد متباینین است. طبیعت به شـرط شـئ و طبیعت به شـرط لاـ دو طبیعت متبـاین است. در عرف و مسـامحه اقـل و اکثر است، اما با تصور دو ماهیت متباین است. بنابراین اقل و اکثری که طرفین تخییر باشد، مصداق ندارد.

ص: ۶۳۹

توجیه نحوه تعلق امر به وجوب کفائی ۹۳/۰۲/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: توجیه نحوه تعلق امر به وجوب کفائی

محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه وجوب کفائی را عنوان می کند. درباره تحقق و وقوع واجب کفائی بحثی نیست بلکه بحث در نحوه تعلق امر به این گونه از وجوب است، همانطور که در وجوب تخییری بحث می کردیم. می فرماید: وجوب کفائی سنخ از وجوب است، اما تعلق دارد به کل واحد من المکلفین. متعلق امر، کلی متأصل است. کل واحد من المکلفین ولکن غرض، واحد است و برخواسته از ملاک واحد و امتثال به توسط یک فرد انجام می شود، آنگاه از بقیه ساقط می شود. اگر مجموعا انجام بدهند، مثلا یکی وارد شد سلام کرد، و مجموعه ای که آنجا بودند، همه با هم جواب سلام دادند، همه مصاب هستند، از باب توارد علل بر معلول واحد است. که جواب های متعددی می شود علل متعدد بر معلول واحد که حصول غرض باشد. البته منظور از این توارد علل، علل فلسفی نیست بلکه علل اعتباری است.

فرق واجب عینی و کفائی

فرقی که بین واجب عینی و واجب کفائی در بحث های اصولی دیده می شود، این است که واجب عینی به فعل غیر ساقط نمی شود و اما واجب کفائی به فعل غیر ساقط می شود.

طریق اثبا وجوب کفائی

اما طریق اثبات وجوب کفائی: گفته می شود که وجوب کفائی به سه وجه قابل درک و شناسایی است: ۱. انتفاء موضوع پس از انجام عمل. اگر مولی دستور بدهد که این درخت را از جا دربیاورید مثل درخت سمره بن جندب، درخت کنده شد، بعد از این می بینیم که غرض حاصل شد و موضوع باقی نیست تا دوباره کنده بشود. ۲. حصول غرض. مثلا کسی را مولی امر کرد که اطعم هذا الفقیر، کسی مبادرت کرد به اطعام، آن فقیر در آن لحظه اضطرار که اطعام شد، غرض حاصل می شود و رفع اضطرار می شود. ۳. جایی که حصول غرض تعبدی باشد. مثلا امر شده است که تجهیز میت را به عهده بگیرد، اگر یک فرد این کار را انجام داد، غرض تعبدا حاصل شده است. به واسطه امتثال یک مکلف کفایت می کند. کلمه کفائی از اینجا گرفته می شود که انجام یک مورد امتثال، کفایت می کند.

ص: ۶۴۰

نحوه خطاب سه صورت دارد

و اما نحوه بیان وجوب کفائی به سه صورت است: ۱. خطاب متوجه کل باشد. اکرموا کبارکم، که خطاب متوجه کل مکلفین است. ۲. خطاب متوجه کل است منتها به نحو کلی انتزاعی. اکرم احدکم علمائکم، احدکم کلی انتزاعی است، أحد فرد است و ضمیر جمع که آمد، احد لابعینه می شود کلی انتزاعی. ۳. در شکل تفصیل. مثل اینکه بگوید اکرم یا زید، أو یا احمد، أو یا

محمود، أو یا حامد، این اسماء را یکی یکی نام ببرد، بعد بگوید این کار را انجام بدهید. منتها به شکل تردید بیاورد. برای همه احکـام اعلام بشود به نحو کفـائی. همه این سه صورت یـک هـدف دارنـد و آن این است که وجوب کفائی است و به امتثال یک فرد، امتثال حاصل می شود.

بیان مشارکتی چه نوع وجوبی است

یک نوع بیانی را هم می گویند که بیان مشارکتی. مثلا دستور بیاید که ارفعوا هذه الحجاره، یک سنگ بزرگی وسط راه قرار دارد، به کمتر از بیست نفر نمی توانـد جـا به جـا کنـد. دستور می دهـد مولی به این بیست نفر که ارفعوا هـذه الحجـاره. اینجا خطاب به مجموع است نسبت به یـک عمـل و مشـارکت است. این چه نوع وجوب است؟ توهم می شود که اینجا هم وجوب کفائی باشـد، چون همه در این عمل سـهم دارنـد، و همه که انجام بدهنـد، همه امتثال کرده اند و همه اگر مخالفت کنند، همه عقاب می شونـد. همان اثری که وجوب کفائی است. اما جواب صـحیح این است که اینجا وجوب عینی است منتها تکلیف هر فرد براسـاس قرینه عقلیه که توان انجـام را فردی نـدارد. براسـاس قرینه عقلیه هر کـدام با دیگری بایـد همراه بشود، تا این عمل انجام بگیرد.

فرق وجوب کفائی با عینی بر مبنای محقق خراسانی

بنابراین وجوب کفائی براساس مبنای محقق خراسانی همان صورتی که در وجوب تخییری بود، امر تعلق می گیرد به کلی متأصل و غرض واحد است. اگر همه انجام ندهند، همه عقاب می شوند و اگر همه با هم انجام بدهند، ثواب می برند و اگر یک نفر انجام بدهد، از بقیه ساقط می شود. فرق آن با وجوب عینی است که اگر یک نفر انجام بدهد از بقیه ساقط می شود. سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: امر شرعی همانطور که احتیاجی به متعلق دارد، احتیاج به موضوع دارد. منظور از متعلق، مطلوب است و آن فعل خارجی است. و منظور از موضوع، مطلوب منه است و آن خود مکلف است. به عبارت دیگر متعلق، عمل است به عنوان تکلیف و موضوع، مطلوب منه است و خود مکلف است.

دو قسم موضوع

موضوع دو قسم است: ۱. موضوعی که در حقیقت بنیاد و اساس بحث است. که در اصطلاحات شهید صدر قدس الله نفسه الزکیه می بینید البحوث الموضوعیه یعنی بحث های بنیادی و اساسی. منظور از موضوع گاهی هم بنیاد بحث است. که مکلف در مورد صدور امر، جزء این موضوعات است و موضوع حکم نیست، بلکه بنیادی است برای صدور امر. اگر انسان و مکلفی نباشد، صدور امر بی بنیاد است. ۲. درباره تکلیف یا حکم به کار می رود. موضوعی که درباره تکلیف به کار می رود، عبارت است از زمینه حکم. مثال: لاـ تشرب الخمر، شرب متعلق حکم است و فعل مکلف است. متعلق تکلیف، فعل مکلف است. خمر، موضوع است یعنی زمینه و اگر خمری نباشد، زمینه برای شرب وجود ندارد. یک اصطلاح دیگر هم بکار می رود در مصطلحات محقق نائینی و آن این است که متعلق است و متعلق المتعلق. در این اصطلاح خمر موضوع نیست، متعلق المتعلق است. امر تعلق گرفته است به شرب و شرب تعلق دارد به خمر و خمر می شود متعلق المتعلق. متعلق و موضوع امر چیزی است و متعلق و موضوع حکم چیز دیگر است. متعلق و موضوع امر از متعلق و موضوع حکم جدا بشود. در مثال متعلق امر، مطلوب است، موضوع امر، مطلوب منه است. و اما متعلق و موضوع حکم همان شرب و خمر است.

اصطلاح سوم برای محقق نائینی است

در اصطلاح محقق نائینی گاهی گفته می شود که شرط می تواند جزء الموضوع باشد یا دخل به موضوع داشته باشد، آن شرط، جزء موضوع حکم می شود.

سوال: سالبه به انتفاء موضوع درباره هر دو مورد است؟

جواب: آن درباره موضوع حکم است. می گویید مکلف بودید که انقاذ غریق کنید و دیدید که نیست، سالبه به انتفاء موضوع است. سید می فرماید: همان طوری که متعلق حکم که تکلیف است، او دو گونه دارد. گاهی امر تعلق می گیرد به تکلیف به عنوان صرف الوجود و گاهی امر تعلق می گیرد به تکلیف به نحو وجود ساری طبیعت. در صورت اول غرض واحد است. در صورت دوم غرض متعدد است. در صورت اول به انجام طبیعت امتثال حاصل می شود و در صورت دوم تکلیف می شود انحلالی و دیگر وجوب کفائی نیست و برای همه است باید انجام بدهند. همین دو نوع بیان و تعلق تکلیف که تعلق به صرف الوجود و تعلق به وجود ساری طبیعت باشد، در تکلیف که وجود داشت، نوع اول آن می شد وجوب تخییری و نوع دوم آن می شد وجوب تعیینی.

دو قسم تعلق تکلیف در موضوع هم جاری است

و اما همین دو نوع نسبت به موضوع هم جاری می شود که یا تکلیف، خطاب متعلق است به مکلف به صرف الوجود موضوع یعنی یک مکلف اگر انجام بدهد، تکلیف انجام شده است یا متعلق است به طبیعت ساری و به تمام مکلفین انحلالی. که نوع اول می شود وجوب کفائی و دوم می شود وجوب عینی.

فرق وجوب تخییری با وجوب کفائی

بنابراین وجوب کفائی با وجوب تخییری عین هم هستند با یک فرق که در وجوب تخییری متعلق امر، مطلوب و تکلیف است و در وجوب کفائی متعلق امر، مطلوب منه و خود مکلف است. بنابراین وجوب تخییری با وجوب کفائی یک شکل دارند و فرقش این است که در وجوب تخییری، تعلق تکلیف مشخص است که خود تکلیف مورد امر قرار می گیرد، یا به عنوان صرف الوجود یا به عنوان طبیعت ساری. اما در وجوب کفائی مکلف یا موضوع تکلیف مورد امر قرار می گیرد که اگر به نحو صرف الوجود بود، می شود کفائی و اگر به عنوان وجود ساری بود، می شود وجوب عینی. مثلاـ اگر گفتیم مولی خواسته است از مکلف که عالم را اکرام بکند. یکی از مکلفین این عالم را اکرام بکند، اینجا متعلق تکلیف صرف وجود موضوع است. یعنی صرف وجود مطلوب منه که یک نفر باید اقدام بکند به اکرام. اگر بگوید باید اکرم بکنند و انشاء به نحو انشاء کلی و انحلالی بود و برای همه مکلفین می شود وجوب عینی.

رأی سید در فرق بین وجوب تخییری و کفائی در تعلق خطاب است

سید می فرماید: در وجوب کفائی مثل وجوب تخییری متعلق امر عنوان انتزاعی است. با یک فرق که در وجوب تخییری احدهما یا احدها بود بین التکلیفین و در وجوب کفائی احدکم عنوان انتزاعی می شود یعنی خطاب به مکلف. فرق بین وجوب تخییری و وجوب کفائی فقط از جهت تعلق آن است که در وجوب تخییری امر تعلق می گیرد به مطلوب و در وجوب کفائی امر تعلق می گیرد به مطلوب منه و در وقوع وجوب کفائی شرعا و عرفا هیچ اختلافی وجود ندارد. در شرع مثل تجهیز میت و تکفین میت و غسل میت و جواب سلام وارد شده است به عنوان وجوب کفائی که متعلق تکلیف یک کلی انتزاعی است، یعنی احدکم و به واسطه انجام یک مکلف تکلیف ساقط می شود. و در عرف هم همینطور واقعیت دارد. اگر مولی امر کند به عبیدش که یک ظرف آب برای من بیاورید، یک فرد اگر مبادرت کرد و یک لیوان آب آورد، وجوب امتثال شده است. بنابراین وجوب کفائی شرعا و عرفا دارای واقعیت است. و نحوه تعلق امر به آن از قبیل تعلق امر به کلی انتزاعی است. و محقق نائینی هم همین مطلب را می گوید که متعلق امر در وجوب کفائی کلی انتزاعی است یعنی احدهم لاـ بعینه. در حقیقت این شرح همان شرحی است که در واجب تخییری بیان شد با یک فرق که برایتان گفته شد.

بررسی واجب موسع و واجب مضیق ۹۳/۰۲/۱۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: بررسی واجب موسع و واجب مضیق

محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه بعد از بیان نحوه تعلق حکم نسبت به وجوب تخییری و وجوب کفائی، بحث را درباره واجب موسع و واجب مضیق ادامه می دهد. که نحوه تعلق تکلیف به واجب موسع به چه صورت است. در امکان و وقوع آن شکی نیست اما بحث این است که امر از سوی شرع به چه صورت تعلق می گیرد.

هیچ چیزی خالی از زمان نیست

در این رابطه باید توجه کرد که واجب همیشه زمان دارد. عمل بدون زمان نیست. به عبارت دیگر عالم امکان، عالم زمانی است. عالم تجردات و کامل از قید زمان خارج است. هر چه ناقص است، در قید زمان است. زمان هم عبارت است از تطبیق حرکت های مقداری. یک حرکت با حرکت دیگر که تطبیق کرد، از آن چیزی انتزاع می شود به نام زمان که در حقیقت یک ظرف تکامل است.

واجب موقت و غیر موقت و فوری و غیر فوری

در بحث واجبات گفته می شود که اگر در واجب از سوی شرع زمان مدخلیتی داشت، در این صورت واجب می شود موقت. اگر زمان از سوی شرع مدخلیت در عمل نداشته باشد، مثل ادای دین و کمک به مستمندان، اینجا واجب می شود غیر موقت و این واجب غیر موقت تقسیمی دیگری دارد به نام فوری و غیر فوری. و اما واجبی که دارای وقت باشد و به آن گفتیم واجب موقت، این واجب دارای وقت به دو قسم تقسیم می شود: یا وقت با واجب اندازه گیری گرفته شده است که وقت فقط به اندازه آن عمل است، از عمل چیزی اضافه نمی آورد، در این صورت می شود واجب مضیق مثل صوم و وقوفات. و اما اگر وقتی که دخل به مطلوب داشته باشد از سوی شرع، وسعت داشته باشد و اضافه بیاورد نسبت به انجام آن عمل در این صورت واجب می شود موسع.

ص: ۶۴۵

تقسیمات واجب موسع به دفعی و تدریجی یا طولی و عرضی

محقق خراسانی می فرماید: منظور از واجب موسع آن واجبی است که در وقتی که از سوی شرع برایش داده شده است، افراد دارد، افراد طولی و افراد عرضی. که در متن کفایه الاصول افراد دفعی و افراد تدریجی می گوید که حقیقت آن افراد طولی و عرضی است. افراد عرضی مثلا صلاه در همان ده دقیقه اول که صلاه در مسجد، صلاه در خانه، صلاه فرادا، صلاه جماعت، اینها افراد عرضی هستند. و همین طور افراد طولی دارد مثل صلاه در ده دقیقه اول، دوم، سوم الی آخر. بنابراین موسع که افراد داشت، می شود کلی دارای افراد.

معیار کلی طبیعی

معیار کلی طبیعی این است که یک عنوان جامع ماهوی متأصل حقیقی وجود داشته باشد و تحقق آن در خارج به وسیله افراد آن باشد. بنابراین واجب موسع کلی طبیعی است. یک عنوان جامع است، صلاه ظهر به عنوان نماز و وجوب نماز که یک کلی دارای افراد از هر ده دقیقه تا آخر وقت، و همین طور افراد عرضیه. دارای افراد است و به وسیله هر فردی از افراد خودش صدق می کند. پس از که صدق کرد، غرض حاصل و امتثال محقق می شود. بنابراین در واجب موسع متعلق امر، کلی طبیعی است بر همان سبکی که در دو مورد قبلی گفتیم که غرض واحد است و مصادیق متعدد و به توسط هر یک از مصداق ها، این واجب محقق می شود.

کلی حقیقی و انتزاعی

سوال: در کلی طبیعی فرمودید که جامع ماهوی باید متأصل باشد ولی اینجا اعتباری است.

جواب: کلی حقیقی این است که قبل از افراد عنوان کلی برای خودش به عنوان یک مفهوم کلی قابل تصور در ذهن وجود دارد. حرکت از کلی شروع می شود به طرف افراد. و در کلی انتزاعی حرکت از افراد شروع می شود به سمت کلی. از افراد یک عنوان انتزاع می شود. در واجب موسع عنوان وجوب نماز یک عنوان کلی ذو افراد در ذهن ماست، این وجوب را به عنوان یک مفهوم کلی طبیعی دارای افراد در ذهن مان دارد و از این کلی حرکت صورت می گیرد به سوی افراد آن. می فرمایند: امکان این کلی از لحاظ مفهومی و وقوع آن از لحاظ مصداقی شکی در آن نیست. تا اینجا بحثی بین صاحبنظران دیده نمی شود.

تبعیت قضاء از اداء

اما در ادامه این بحث یک عنوانی را صاحبنظران مطرح می کنند و آن تبعیت قضاء از اداء است. این عنوان در ادامه بحث واجب موقت مطرح می شود. اگر واجب موقت شد و بعد وقت سپری شد، آیا این واجب با رفتن وقت از بین می رود یا باقی است؟ اگر باقی است، به وسیله امر اول باقی است یا به فرض جدید.

سه قول در تبعیت قضاء از اداء

در این رابطه سه قول وجود دارد: قول اول وجوب قضاء تابع اداء، همان امر اول شامل مطلوب داخل وقت و خارج وقت می شود. فاصله در وجوب از حیث وقت و عدم وقت در مطلوبیت عمل انحصار ایجاد نمی کند. قول دوم: اداء در داخل وقت محدود است. وقت برای این آمده که واجب را حدودش را تعیین بکند. ما ورای این حدود دیگر اصلا طلبی نیست. بعد از انتهای وقت، وجوب وجود ندارد. بعد از انقضاء وقت، منتفی می شود و دیگر وجوبی باقی نخواهد ماند. قول سوم: وجوب قضاء تابع اداء است با یک تفصیل که اگر دلیل بر توقیت متصل بود، نتیجه آن می شود عدم تابعیت، چون دلیل که متصل با بیان اصل تکلیف است، منضما یک دلیل است و می شود وحدت مطلوب. پس از انتهای وقت، زمینه برای انجام عمل وجود ندارد. و اما اگر دلیل توقیت منفصل بود، در این صورت ظهور برای دلیل منعقد شده و دلیل آمده اصل حکم را به عنوان یک تکلیف مطلق اعلام کرد. دلیل منفصل که آمد، مفاد آن می شود مکمل که نتیجه آن می شود مطلوب متعدد است. مطلوب کامل تر در داخل وقت است و در خارج وقت هم مطلوب باقی است. محقق خراسانی می فرماید: یک تفصیل دیگری هم است که اگر دلیل توقیت اطلاق داشته باشد، در این صورت با انقضاء وقت وجوب کاملا منتقضی می شود و زمینه برای تبعیت قضاء از اداء وجود نخواهد داشت، چون دلیل توقیت اطلاق دارد که در هر حالی این تقیید است و بدون این توقیت یعنی ماموربه نیست، اعم از اینکه حال اختیاری باشد که داخل وقت است، یا اضطراری که خارج وقت است. در هر صورت دلیل توقیت هر دو صورت شامل می شود، نتیجه این می شود که ماموربه همان عمل مقید به وقت است. خارج از حدود وقت ماموربه وجود ندارد.

سوال: از طرفی اطلاق دارد و هر دو مورد را شامل می شود

جواب: این تفصیلی است که محقق خراسانی می فرماید. این تفصیل به این نحو است که اگر دلیل توقیت، اطلاق داشت یعنی همین وقت را جزء و دخیل به ماموربه اعلام بکند، اعم از اینکه آن ماموربه داخل وقت باشد یا خارج وقت. اینجا در حقیقت این نتیجه اعلام می شود که مامور به فقط ماموربه ای است که در داخل وقت باشد که نتیجه آن می شود عدم وجوب برای قضاء یا عدم تبعیت قضاء از اداء.

سوال:

جواب: یک دلیل است که گفته است صل، یک دلیل است که گفته است صل فی وقت الخاص که این دلیل توقیت است که در اصطلاح دلیل تقیید است، ماموربه را قید می کند به وقت. اگر دلیل توقیت اطلاق داشت به این نحو که این قید وقت دخل به ماموربه دارد مطلقا چه حالت اختیار و حالت اضطرار که می شود وحدت مطلوب. مقتضای این اطلاق که این شد یعنی ماموربه دارای وقت، پس بنابراین ماموربه بدون وقت نداریم. نتیجه آن می شود که اگر دلیل توقیت اطلاق داشت، قضاء امر و وجوب ندارد و وجوب قضاء تابع اداء نیست. اما اگر اطلاق نداشته باشد به این صورت که اصل دلیل، اطلاق دارد. توقیت اطلاق ندارد بلکه اجمال دارد که آیا این وقتی که دخالت دارد، در حال اختیار است یا در حال اضطرار هم این توقیت است؟ اگر توقیت یا تقیید اجمال داشت و اطلاق نداشت، در این صورت وجوب برای قضاء محقق خواهد بود. چون وقت جزء المطلوب برای ماموربه نیست. از این عدم اطلاق می توانیم تعدد مطلوب استفاده کنیم. یک مطلوب صلاه است مطلقا فی الوقت و فی خارج الوقت و یک مطلوب صلاه فی الوقت است. بنابراین در صورتی که تعدد مطلوب بود، نماز که قضاء شد و وقت فوت شد، یک مطلوب کامل از بین می رود اما مطلوب دیگر که اصل عمل باشد، بدون قید باقی است. می فرمایند: معیار در تبعیت این است که ثابت بشود تعدد مطلوب و معیار در عدم تبعیت این است که ثابت بشود وحدت مطلوب. سید الاستاد می فرمایند و تحقیق هم این است که اگر نگوییم دلیل توقیت دلالت دارد بر عدم وجوب قضاء، علی الاقل دلالتی به طور مطلق ندارد. یک مرتبه می گوییم دلالت دارد بر عدم قضاء چون قضیه توقیت یا به صورت قضیه شرطیه است یا به صورت قضیه وصفیه است که «ان دخل الوقت فصل»، یا «صل فی وقت خاص»، شرط و وصف هم مفهوم دارد.

ص: ۶۴۸

معیار مفهوم وصف

معیار مفهوم وصف بر مبنای تحقیق این است که اگر برای وصف فائده دیگری بود، ممکن است بگوییم مفهوم نـدارد و برای توضیح آمده اما اگر فائده دیگری نداشت که اگر مفهوم برایش در نظر نگیریم، ذکر وصف لغو می شود، در این صورت وصف، مفهوم دارد. بنابراین دلیل توقیت یا در شکل قضیه شرطیه است یا در شکل قضیه وصفیه است، در هر دو صورت دلالت می کند بر عدم وجوب قضاء یعنی عدم وجوب صلاه خارج وقت. و یا اگر اقلا دلالت بر عدم وجوب نکند، هیچ دلالتی نسبت به قضاء ندارد.

نتیجه وجوب قضاء علی التحقیق به امر جدید است

بنابراین ما تابع دلیل هستیم، اگر از لسان ادله اطلاق ثابت بشود یا دلیلی از خارج داشته باشیم مبنی بر تعدد مطلوب، آنگاه است که می گوییم قضاء تابع اداء است. اگر دلیلی نبود، از اصل دلیل ماموربه وجوب قضاء استفاده نمی شود و استصحاب وجوب هم ارکانش تمام نیست. برای اینکه قضیتین مختلفتین است، قضیه متیقنه داخل وقت است و قضیه مشکوک خارج از وقت است و وحدت قضیتین که شرط اصلی استصحاب است، وجود ندارد. براساس این تحلیل این نتیجه به دست می آید که وجوب قضاء علی التحقیق به امر جدید است نه به امر اصل تکلیف.

اقسام وجوب

محقق خراسانی شش قسم معروف آورده است و گاهی در بحث امر از فوری و غیر فوری هم بحث می کند.

اقسام وجوب

اما وجوب اقسامی دارد که در ضمن بحث ها آمده است که تمام اقسام وجوب به طور خلاصه از این قرار است:

تقسیم اول

تقسیم اول عبارت است از تقسیم وجوب به اعتبار نوع آن: ۱. وجوب عینی و وجوب کفائی. ۲. وجوب تعیینی و تخییری. ۳. وجوب نفسی و وجوب غیری که اولی عبارت است از حکمی که به خود عمل تعلق بگیرد مثل وجوب نماز و روزه، دومی عبارت است از حکمی که به مقدمه آن امر تعلق بگیرد مثل وجوب طهارت.

تقسیم دوم

تقسیم دوم وجوب به اعتبار خصوصیات متعلق: ۱. تعبدی و توصلی که اولی نیاز به متضمن قصد قربت است و دومی فقط اصل عمل مطلوب است و قصد قربت جزء عمل نیست، مثل ازاله نجاست. ۲. وجوب اصلی و وجوب تبعی که وجوب اصلی عبارت است از حکمی که از کلام مولی به نحو مستقیم استفاده شود، مانند حج. و دومی عبارت است از حکمی که غیر مستقیم با دلالت التزامی از کلام مولی استفاده بشود، مثل رفتن در بین مردم برای تعلیم احکام دین. ۳. وجوب استقلالی و وجوب ضمنی. اولی عبارت است از وجوبی که به نحو مستقل به چیزی تعلق می گیرد مثل وجوب سجده واجب، دومی عبارت است از وجوبی که در ضمن یک واجب تعلق می گیرد، مثل وجوب سجده نماز.

تقسیم سوم

تقسیم سوم، تقسیم وجوب به اعتبار شرائط: ۱. واجب مطلق و مشروط. ۲. واجب فعلی و معلق که واجب معلق آن است که وجوب فعلی است و واجب استقبالی است. ۳. واجب ذاتی و عرضی. واجب ذاتی آن است که وجوب به یک حکم بدون واسطه در عروض محقق می شود و واجب عرضی آن است که وجوب به یک شئ به واسطه محقق می شود مثل وجوب برای روزه عید غدیر به وسیله نذر.

تقسیم چهارم

تقسیم چهارم تقسیم وجوب به اعتبار وقت: ۱. وجوب موقت و غیر موقت. ۲. وجوب موسع و مضیق. ۳. وجوب فوری و غیر فوری.

تقسیم پنجم

تقسیم پنجم تقسیم وجوب به اعتبار دلیل: ۱. وجوب شرعی و عقلی، هر وجوبی که از دلیل عقل ثابت بشود، شرعی است و هر وجوبی که از سوی عقل قطعی عملی ثابت بشود، وجوب عقلی است، مثل اطاعت مولی. ۲. وجوب مولوی و ارشادی، وجوب مولوی آن است که به توسط امر مولی مستقیما است و وجوب ارشادی آن است که امر مولی ارشاد به حکم عقل می کند. ۳. وجوب حقیقی و وجوب طریقی. وجوب حقیقی آن است که خود عمل مصلحت داشته باشد، و وجوب طریقی آن است که مصلحت در هدف طریق باشد نه در خود طریق، مثل وجوب احتیاط که در خود طریق یک مصلحت طریقی وجود دارد نه مصلحت اصل عمل. مصلحتی که در وجوب طریقی است، خود مصلحت هم سلوکی و طریقی است و برای رسیدن به هدف است. اما در خود طریق مصلحت عملی وجود ندارد. پنج تقسیم و هر تقسیم سه تا که مجموعا پانزده تا می شود.

تبعیت وجوب قضاء از اداء ۹۳/۰۲/۱۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تبعیت وجوب قضاء از اداء

خلاصه بحث درباره تبعیت قضاء از اداء این شد که دلیل دال بر واجب معینی پس از انتهای وقت، دلالت بر وجوب قضاء آن واجب نمی کند. اما در فقه مواردی که قضاء ثابت است، این موارد به فرض جدید است یعنی دلیل ویژه دارد از قبیل اقض ما فات کما فات. بنابراین وجوب قضاء تابع اداء یعنی تابع دلیل اداء نیست، هرچند صورت قضاء تابع صورت قضاء است براساس همان دلیلی که درباره خود قضاء آمده است. گفته شد که استصحاب جاری نمی شود، برای اینکه دو قضیه مختلف است. سیدنا الامام خمینی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: در این مسئله قضاء و اداء متیقن ما وجوب موقت است یا عمل مقید به وقت. اما قضیه بعدی و مورد شک و تردید قضیه ای است که قید وقت ندارد و قضیه ای است که خارج از وقت است. بین یک عمل مقید و یک عمل بدون آن قید تفاوت فاحشی وجود دارد که اگر استصحاب را اینجا در نظر بگیریم، اسراء حکم من موضوع الی موضوع آخر می شود. بنابراین جایی برای استصحاب نیست. (۱) و محقق خراسانی فرمود که استصحاب که جاری نمی شود، برائت در اینجا جریان دارد. شک در وجوب قضاء می کنیم، بر فرض این است که امر جدیدی برای قضاء نیامده باشد، برائت از وجوب جاری می شود. اگر گفته بشود که چگونه برائت جاری می شود؟ جوابش این است که تکلیف است و اگر در وقت خودش عمل شود، مثوبت دارد و در وقت خودش ترک و عصیان شود، عقوبت دارد. اصل تکلیف و تحقق تکلیف اقتضاء نمی کند که قضاء هم خارج از وقت داشته باشد. قضاء خارج وقت نیاز به دلیل جدید دارد.

۱- مناهج الوصول، امام خمینی، ج ۲، ص ۱۰۰.

اما تحقیق این است که نه برائت و نه استصحاب جاری نیست

اما تحقیق این است که برائت هم جاری نیست. برای اینکه در برائت شک در تکلیف باید وجود داشته باشد، آن هم شک در تکلیف بدوی نه شک در تکلیف در اطراف علم اجمالی. اگر شک در تکلیف در اطراف علم اجمالی بود، برائت مقتضی دارد ولی به مانع برمی خورد و معارض می شود به برائت متقابل ولی در شک بدوی برائت جاری است در صورتی که شک در تکلیف باشد اما جایی است که توهم تکلیف است و شک نیست، دلیل در جهت نفی ان توهم باید بگوییم عدم الدلیل کافی است. دلیل اداء که دلالت بر وجوب قضاء نمی کند، پس وجوب قضاء دلیل ندارد. برای رفع توهم وجوب قضاء، عدم دلیل کافی است و نیاز به برائت نداریم و جای برائت هم نیست.

فرق شک و توهم

سوال: چطوری اثبات می کنیم که این توهم است و شک نیست؟

جواب: اگر یک حکم یا وجوب دلیلی غیر معتبری داشته باشد، اینجا شک در تکلیف باشد و یا اینکه در عمل می بینیم که مومنین یک جزئی را مثلاـ استعاذه را در نماز می خوانند ولی دلیل نیافتیم، منتها جریان عملی دارد. در صورتی که جریان عملی بود یا یک دلیل غیر معتبر بود، می شود شک بدوی. و اما اگر دلیل نبود و احتمال بود، می گوییم تکلیف داشتیم درباره نماز و در وقت آن انجام نشد، حالا که وقت گذشته، احتمال می دهیم که این تکلیف هم الان داشته باشیم، پس اینجا می شود توهم. پس شک جایی است که یک دلیل غیر معتبری دارد اما توهم برایش احتمال کافی است. پس از بحث محقق خراسانی نسبت به اقسام وجوب و داعی بحث را هم که گفتیم که ممکن است گفته بشود این بحث، ثمره عملی آن چیست؟

ص: ۶۵۲

خلاصه مباحث دو قول شد

این بحث در این جهت نیست که ثمره عملی اش را تشخیص بدهیم بلکه وجوب کفائی و تخییری که مطرح می شود از این جهت بحث دائر می شود که در اصول وجوب کفائی است، وجوب تخییری است، اما اینها ظاهرا شکل مردد را دارد و امر به عنوان مردد و به شیئ مردد که خارجی و واقعی نداشته باشد، معقول نیست که تعلق بگیرد. ما در این دو بحث وجهی برای نحوه تعلق امر توانستیم در نظر بگیریم که دو قول تحقیقی شد: ۱. قول محقق خراسانی بود که گفت امر تعلق می گیرد به کلی متأصل، ۲. قول محقق نائینی و سیدنا الاستاد بود که گفته شد امر تعلق می گیرد به کلی انتزاعی یا عنوان انتزاعی.

عدم تعلق امر به کلیات عقلیه

اگر گفته بشود که تعلق امر به عنوان کلی انتزاعی که مسلک محقق نائینی و سیدنا الاستاد است، این عنوان انتزاعی از معقولات ثانویه است و به معقولات ثانویه امر امکان ندارد که تعلق بگیرد. جواب آن این است که عدم تعلق امر به کلیات عقلیه یک مسئله قطعی است و شکی در آن نیست. محقق نائینی می فرماید: «لا یعقل تعلق الامر بالکلیات العقلیه لعدم ارتباطها بالمصادیق الخارجیه». سر عدم تعلق و محال بودن این است که امکان ندارد و خلف است، چون طلب غیر مقدور است و واقعیت ندارد که اگر مطالبه بشود، امر به غیر مقدور می شود.

ص: ۶۵۳

فرق کلی انتزاعی و طبیعی

بعد می فرماید: «اما الکلیات الطبیعیه التی هی فانیه فی المصادیق»، کلیات طبیعیه که در حقیقت فانی در مصادیق خارجیه است، به اعتبار آن مصداق خارجی اش اهلیت و قابلیت دارد بر اینکه متعلق تکلیف و امر قرار بگیرند اما کلی انتزاعی فقط فرق اش انتزاعیت و تأصلیت است. شکل آن مثل کلی طبیعی است. عنوان انتزاعی فانی در مصادیق است. بنابراین تعلق امر یا تکلیف به کلی انتزاعی به اعتبار مصادیق خارجی اش است. (۱)

معقولات ثانویه

مسئله معقولات ثانویه با کلیات عقلیه فرق دارد، معقولات ثانویه عنوان اعم است. یک بخش آن کلیات عقلیه است، تمام کلیات زیر مجموعه معقولات ثانویه است. معقولات ثانویه به طور کل مفاهیم تصوری ذهنی است. به دو اعتبار ثانویه به آن گفته می شود: ۱. در منطق به اعتبار دلالت وضعی که یک دلالت وضعی است که لفظ طبق قرارداد برای معنای جزئی اش در خارج دلالت می کند که آن مدرکات، معقولات است هرچند معقولات در اصطلاح اطلاق نمی شود. و این معقولات دوم که در ذهن تعقل و تصور می آید، اینها معقولات ثانویه است. ۲. در فلسفه مفهوم در برابر مصداق معقولات اولیه منظور معقولات ابتداییه است، یعنی در ابتدای تصور با حس درک می شود مصادیق. آنچه در برابر مصادیق قرار گرفت، می شود معقول ثانوی.

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج ۱، ص ۱۳۳.

امر به امر به شئ آیا امر مولی است یا نه؟

عنوان دیگری که محقق خراسانی می فرماید: امر به امر به شئ آیا امر مولی است یا امر نیست. اگر مولی امر کند به فرزند خودش که به زید بگو که درس بخواند، مر زیدا بقرائه درسه، مولی امر کرد فرزند خودش را به اینکه به زید امر کن که درس بخوان. بحث در این است که این امر مولی نسبت به زید با داشتن یک واسطه، امر به حساب می آید نسبت به زید یا امر مولی نیست و امر فرزندش است. نتیجه آن این است که اگر مولی امر کند و ولد تخلف کند اما زید اطلاق پیدا کند که مولی فرزند خودش را امر کرده است که به من بگوید درس بخوان. اگر امر به شئ امر باشد، اینجا برای زید درس خواندن واجب می شود.

سه صورت امر به امر به شئ

سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه این مسئله را شرح می دهد، می فرماید: امر به امر به شئ به سه صورت تصویر دارد: ۱. غرض صدور امر دوم باشد که به احتمال قوی در امر به معروف مسئله از این قرار است که امر می کند تا امر به معروف بشود. صدور امر دوم غرض از امر به امر شئ است. در این صورت بدون هیچ اشکال ظاهر قضیه نشان می دهد که امر به امر به شئ، امر به شئ نیست. چون امر می کند که امر به معروف بشود، غرض امر اول، صدور امر ثانی است و تعلق به خود معروف ندارد و تعلق به این دارد که دومی امر به معروف کند. بنابراین امر به امر به شئ غرضی دارد و غرض آن صدور امر دومی است. بنابراین غرض مولی می شود صدور امر از واسطه. اینجا امر به امر به شئ یعنی عمل امر به خود آن شئ نیست، بلکه امر به صدور امر از واسطه است.

سوال: واسطه می تواند عصیان کند؟

جواب: عصیان کند یعنی مامور شده است به انجام امر. امر، عمل مامور است برای واسطه و اگر مخالفت کند، عصیان کرده پس غرض در خود این امر بوده. اما فرد سوم اگر عصیان امر مولی بکند، عصیان امر مولی نیست. چون امر به آن نفر سوم تعلق نگرفته است. این صورت اول خارج از بحث ماست. ۲. غرض صدور عمل از ماموربه دومی باشد مثل غرض امر مولی قرائت و درس خواندن باشد، در این صورت امر دومی یا واسطه می شود طریق وصول امر مولی به زید که درس بخواند. پس امر به امر به شیئ، امر به شیئ است. در این صورت امر مولی محقق است. ۳. غرض متعلق به هر دو باشد، هم تعلق داشته باشد به امر واسطه و هم تعلق داشته باشد به صدور فعل. در اینجا علی التحقیق می بینیم که امر به شیئ، امر به آن شیئ نیست، چون غرض تعلق دارد به صدور امر و به انجام عمل. بنابراین اگر امر دوم صادر نشود و فردی که می خواهد عمل انجام بدهد، بدون صدور امر واسطه غرض حاصل نمی شود. در صورت دوم که امر به واسطه طریق وصول به امر به شیئ باشد که در حقیقت آنجا امر به امر به شیئ، امر به خود شیئ است.

ثمره بحث مشروعیت عبادت صبی

سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: درباره این مسئله که امر به امر به شیئ یک ثمره وجود دارد و آن ماموربه بودن عبادت صبی است که آنجا امر به امر به شیئ است. مولی یا ولی به صبی امر می کند که نماز بخوان. اینجا امر به امر به شیئ است. مولی گفته است که «مروا صبیانکم بالصلاه». امر به امر به شیئ است، امر کرده است به اولیای کودکان و اطفال که اطفال تان امر کنید به نماز خواندن، پس امر به شیئ یعنی امر به صلاه و امر به امر به شیئ یعنی امر امام نسبت به اولیاء که اطفال خودتان به نماز امر کنید. اگر گفتیم که امر به امر به شیئ، امر به شیئ است، عبادات صبی امر شرعی دارد. چیزی که امر شرعی داشت، دارای مشروعیت می شود و اما اگر گفتیم امر به امر به شیئ، امر به آن شیئ نیست، عبادات صبی مشروعیت آن ثابت نیست.

ص: ۶۵۶

امر بعد از امر آیا دلالتش تاکیدی است یا تأسیسی ۹۳/۰۲/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: امر بعد از امر آیا دلالتش تاکیدی است یا تأسیسی

آخرین عنوان را محقق خراسانی در بحث اوامر ارائه می کند، این است که امر بعد امر دلالتش تاکیدی است یا تاسیسی؟ منظور از این عنوان این است که اگر مولی امری کرد که اعطنی ماء، بعد از آن دوباره امر کرد که اعطنی ماء، دو تا امر آمد که هر امر مدلولی دارد و بر حسب تعلیل و بر حسب مدرکات خارجیه و معقولات اولیه باید دلالت بر تعدد بکند. اما امر مسبوق به مثل خودش است، «اعطنی ماء و اعطنی ماء»، تکرار شده. در این صورت تکرار آیا دلالت بر تاکید نمی کند؟

محقق خراسانی می فرماید: دلالت بر تاکید دارد

خلاصه مطلب از بیان محقق خراسانی این است که امر هرچند به حسب هیئت دلالت دارد بر تعدد و استقلال اما به حسب ماده در صورتی که تکرار شود، ارشاد به تاکید و موجب تایید است. اما هیئت هم با همه دلالت وضعی اش بر استقلال در صورتی که دو تا امر مشابه باشد، دارای غرض و منشأ واحد و از این اثنین امر و حکم واحدی تبادر می کند. بنابراین امر بعد از امر دلالت بر تاکید می کند نه دلالت بر مدلول جدایی از مدلول دیگر.

کلام سید الاستاد که صرف الوجود لا یتکرر

سیدنا الاستاد می فرماید: چون مطلوب در امر بر مبنای مشهور صرف الوجود است و صرف الوجود لا یتکرر. اگر یک مشابه و مماثل امر قبلی بیاید، زمینه برای تکرار فراهم نیست. صرف الوجود که مطلوب است در همان امتثال امر اول محقق می شود و امر دوم تاکید بر آن است. اما اگر امر اول و امر دوم مشابه هم باشند اما منشأ هر دو فرق کند و تعلیق فرق کند، مثل اینکه بگوید «ان افطرت فاعتق و ان اظهرت فاعتق»، «فاعتق» مثل هم هستند منتها تعلیق فرق می کند، یکی به افطار و دیگری به ظهار. در این صورت بحث از این عنوان بیرون می رود و وارد بحث تداخل اسباب می شود. در بحث تداخل اسباب، اصل عدم تداخل است مگر اینکه از دلیل خارج استفاده کنیم مثل کفایت غسل واحد برای اسباب متعدد. که استفاده وحدت غسل از دلیل خارجی است و الا اصل در سببیت و مسببیت استقلال است قطعا، عقلا و عرفا.

ص: ۶۵۷

ثمره عملی

سوال: اثر عملی این بحث چیست؟

جواب: اگر دلالت بر تاسیس کند، باید عمل را تکرار کند و اگر دلالت بر تاسیس نکند، یک بار ماموربه را انجام بدهد، کافی است.

سوال: از کجا تاکید است، شاید مصلحتی بوده و برای یک امر جدید باشد.

جواب: صرف الوجود به یک بار انجام می شود و آن مطلوب امر است. مطلوب هم در امر صرف الوجود است. آن مطلوب به مجرد وجود ماموربه امتثال می شود. امتثال که شد، امر است و مطلوب است و امتثال هم توسط صرف الوجود است و چیزی باقی نمی ماند. دو امر مثل هم هستند و قبلی هم هنوز امتثال نشده است.

سوال: زمان می تواند منشأ احتمال عقلایی بشود که شاید مصلحت دیگری بوده است.

جواب: فرض ما این است که زمان، قید نیست. اگر زمان، قید باشد، از فرض بیرون رفتیم که امر اول چیزی است که الان می گوییم و امر دوم چیز دیگری است.

بحث نواهی

فرق نواهی با اوامر در متعلق است

محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: نهی مادتاً و هیئتاً در دلالت بر طلب مثل امر است، فقط فرق در متعلق دارند. در معنا با هم فرقی ندارند. متعلق در امر، طلب فعل است و متعلق در نهی، طلب ترک است. و این کلام مشهور هم است، که محقق قمی صاحب قوانین و صاحب معالم و صاحب فصول و محقق خراسانی گفته اند. معنای امر دقیقا طلب است و معنای نهی هم دقیقا طلب، اما متعلق آنها فرق می کند.

ص: ۶۵۸

نکته: طلب و وجوب یکی است

در اصطلاح یک جا محقق خراسانی می گوید که امر و نهی حقیقت در طلب است و جای دیگر می گوید حقیقت در وجوب است، جواب آن این است که منظور از این دو حقیقت یک حقیقت است. آنجا که می گوید حقیقت در طلب است، از جهت بحث لغوی وارد می شود و آنجا که می گوید حقیقت در وجوب است، از جهت معنای اصطلاحی وارد می شود. مجموع دو اصطلاح که ترکیب شود، در یک جمله امر حقیقت است در طلب الزامی. فرق این رأی با رأی سیدنا الاستاد این است که محقق خراسانی می گوید این دلالت وضعی است و سید الاستاد می گوید دلالت بر وجوب به وسیله قرینه عقلیه است که عبارت است از قرینه اطاعت امر مولی اقتضاء می دارد که حتما باید انجام بدهد. بعد محقق خراسانی می فرماید: بحث نواهی اختصاص دارد به یک مطلب مورد مناقشه که آن این است

منظور از امتثال در نهی کف نفسانی است یا مجرد ترک و لا یفعل

کف نفسانی امر وجود است منتها امر وجودی ذهنی. انسان تصمیم می گیرد که ترک کند و عزم بر ترک دارد، این عزم در حقیقت همان کف یعنی خودداری و نگه داری نفس از ارتکاب. و اما ترک فقط یک عمل سلبی است و عدم انجام است و امری عدمی است و به ذهن کار ندارد بلکه در خارج متعلق نهی انجام نمی گیرد.

ص: ۶۵۹

الظاهر الثانی (مجرد ترک)

محقق خراسانی می فرمایـد: «و الظاهر الثانی»، ظاهر دومی است یعنی مجرد ترک. برای اینکه در این امور مرجع ما عرف است. عرف از نهی همان ترک را می فهمد و کف نفسانی یک امر ذهنی است که برای اهل دقت و تقوا مطرح است.

توضیح بحث: سه صورت ترک

ترک در نهی به سه گونه است: ۱. ترک عمل است در صورتی که مکلف قدرت بر انجام آن را نداشته باشد. مثل اینکه کسی صـدا ندارد و به نهی شود که صوت غناء نخوانید. در این صورت حکم، متعلق نهی واقع نمی شود، چون تکلیف به غیر مقدور است. ۲. ترک انجام می شود در صورتی که قـدرت انجام آن را دارد ولی میل باطنی به انجام آن نـدارد، مثل اینکه نهی کند مولی از شرب خمر. میل به شرب خمر ندارد، مولی نهی کند و آن هم امتثال می کند. اینجا صورت مسئله از این قبیل است که عمـل مقـدور است ولیکن مورد میـل نیست. از اول کف نفسـانی وجود دارد. در این صورت که نهی وارد بشود، نهی درسـت است. چون عمـل مقـدور است. امـا اینجا گفته می شود که ثواب برای مکلف مترتب نیست یا اقل ثوابا است. ۳. منهی عنه هم مقـدور است و هم مورد میل. مثل نهی از نگاه به نامحرم، کسـی که در حالت جوانی باشـد، از باب غریزه تمایل دارد به جنس مخالف. این نهی، مقدور است و مورد میل است. در اینجا اگر کسـی بتواند نگاه نکند، با کف نفسانی هم امتثال به عمل آمده و هم شده است «افضل الاعمال اکثر ثوابا».

ص: ۶۶۰

کف نفس همیشگی نیست

بنابراین کف نفس همیشه نیست، یک جایی اصلا کف نفس مورد طلب قرار نمی گیرد جایی که تمایل نباشد. اگر کف نفس طلب بشود، تحصیل حاصل است. و آنجایی که کف نفس است، نقش آن همان «افضل الاعمال احمزها» است که نفس خودش را کنترل کند.

تمامی خواسته های غریزی و فطری درست است

(تمامی متطلبات غریزی و تمامی خواسته های فطری درست است، سنت آفرینش است، منتها انسان موجود قانونمند است. انسان موجودی است که باید در پوشش اوامر و نواهی زندگی کند. اوامر و نواهی این اقتضاءات غریزی را برایش حدود بیان می کند و الا اعتداءاتی صورت می گیرد. بنابراین تنظیم غریزه که فانحکوا ما طاب لکم من النساء مثنی و ثلاث و ربع، حدود دارد، اما آن هر جنس مذکر به هر جنس مونث این خلاف آن حدود مقرر شرعی و از لحاظ عقلی ایذائی و از لحاظ اجتماعی اختلال نظام به وجود می آید. براساس قانون عقلی کلامی و اجتناب از اختلال نظام و براساس تربیتی که انسان موجودی است که نیاز به تربیت دارد. مثل یک نهالی که نیاز به آب دادن و هوای مساعد دارد. انسان که در عمود انسانیتش حرکت کند، نیاز به تربیت دارد. عمده ترین عنصر تربیتی در جهت انسان شدن و انسان زیستن رعایت واجبات محرمات است و غریزه را در این قالب تنظیم بکند. غریزه ای که در حد اعتدال باشد که افراط و تفریط در هر امری حتی اگر فطری و مخصوص انسان هم باشد، با ساختار وجودی و روحی انسان منطبق نخواهد بود

ص: ۶۶۱

اشکال و جواب

پس از این محقق خراسانی می فرماید: اشکال دیگری اینجا وجود دارد و آن این است که نهی تعلق بگیرد مثلا به ترک شرب خمر، الآن شارب خمر نیست و آن عمل متروک است. لا تشرب الخمر، این نهی تعلق گرفته است به یک امر عدمی. امر عدمی که عدم است، و عدم متعلق تکلیف قرار نمی گیرد و متعلق اراده هم تعلق نمی گیرد. اراده بر کاری تعلق می گیرد که وجودی باشد و با اراده آن را ترک کند. چطور این تصحیح می شود؟ در جواب این مطلب می فرماید: نهی که تعلق بگیرد به ترک، امر مقدوری است. برای اینکه اگر این ترک مقدور نباشد، ایجاد فعل هم مقدور نیست. برای اینکه منظور از قدرت یعنی اراده، اراده این است که بتواند فعل و ترک را انجام بدهد. اگر اراده را گفتیم که فقط می تواند فعل انجام بدهد، این می شود غیر مقدور. باید هم توان فعلش را داشته باشد و هم توان ترکش را تا بشود امر مقدور. و اگر بگوییم طلب ترک غیر مقدور است، طلب فعل هم می شود غیر مقدور. اما جواب دیگر این است که ترک را که طلب می کنیم، یعنی طلب ترک که مراد از نهی است، آن مرحله بقاء و استمرار است و ترک فعلی و گذشته را طلب نمی شود. طلب که تعلق می گیرد به ترک شرب، یعنی در ادامه شرب خمر نکنید. هنوز ترکی محقق نشده تا گفته شود تحصیل حاصل است و امر عدمی است. بنابراین طلب ترک هم می شود امر مقدور بدون اشکال.

تحقیقی درباره معنای نهی ۹۳/۰۲/۲۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تحقیقی درباره معنای نهی

حدیثی از امام جواد علیه السلام

سالروز ولادت آقا امام جواد علیه السلام و روز ولادت آقا علی اصغر بر همه شما مبارک باد. ما که اهل ولایتیم، آب و گل معجون است به ولای اهل بیت، روزهای ولادت باید مسرور باشیم ان شاء الله تعالی. یک حدیث از امام جواد: «اعلم انک لا تخلو من عین الله فانظر کیف تکون»، یک ارشادی است از سوی مولی بسیار مهم و برای آدم تکان دهنده. همانطور که امام خمینی قدس الله نفسه الزکیه فرمود: عالم محضر خداست، در محضر خدا گناه نکنید. وقتی که انسان بداند، احساس کند که خدا می بیند، از دید و نگاه محیط خدا بیرون نمی روید، باید در محضر خدا و در معرض دید خدا سعی کنیم که چه باشیم.

تحقیقی درباره معنای نهی

محقق خراسانی برابر با رأی مشهور فرمودند که امر با نهی از نظر معنا فرق ندارد، هر دو به معنی طلب است. منتها از لحاظ متعلق فرق می کند، متعلق امر، ایجاد فعل است و متعلق نهی، ترک فعل.

توهم و جواب آن

توهمی هم مطرح کردند که ترک، متعلق طلب قرار نمی گیرد، اگر ترک متعلق طلب قرار بگیرد، فعل هم باید متعلق طلب قرار بگیرد. که جواب آن اینکه فعل مثلا مولی به عبد خود بگوید «جئنی بشربه من الماء»، این مکلف قدرت دارد و این امر درست است. چون اراده دارد بین اینکه این عمل را انجام بدهد که آب بیاورد یا آب نیاورد. در اینجا که امر شده است، ترک بوده، یعنی آبی نبوده پس آنجا هم ترک است و مکلف می تواند انجام بدهد و می تواند انجام ندهد. پس قدرت تعلق می گیرد به ترک. بنابراین متعلق و مقدور برای طلب در ترک، استمرار آن است نه ترک ازلی یعنی ترک قبلی. بقاء و استمرار ترک مقدور است و متعلق طلب قرار می گیرد.

ص: ۶۶۳

تایید محقق نائینی نسبت به رأی مشهور

امر و نهی یک چیز است اما متعلق فرد دارد

محقق نائینی می فرماید: معنای امر و نهی هر دو یک چیز است یعنی طلب، اما متعلق فرق می کند که متعلق امر، ایجاد الفعل است و متعلق نهی، اعدام الفعل است. و بعد اضافه می کند، می فرماید: از آنجا که متعلق امر و نهی ماهیت است، ماهیت به معنای هی هی، صرف الطبیعه است. این صرف الطبیعه برای هر دو در نظر گرفته می شود، یعنی در امر هم مطلوب، صرف

الطبیعه است و در نهی هم مطلوب، صـرف ترک طبیعت است. این صرف طبیعت از ناحیه ایجاد به وجود واحد محقق می شود اما این صرف ترک طبیعت در واقع امتثال محقق نمی شود مگر به ترک جمیع افراد. (۱)

نقد و بررسی رأی مشهور

سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: تعریف مشهور قابل التزام نیست و معنای امر و نهی یک چیز نیست، بلکه معنای امر و نهی فرق دارد. معنای امر، طلب است و معنای نهی، زجر است. و متفاهم عرف شاهـد این حقیقت است. و اما متعلق امر و نهی یک چیز است و هر دو فعل است. متعلق امر، فعلی که مصـلحت دارد و متعلق نهی هم فعلی که مفسـده دارد. در اصـطلاح به فعلی که متعلـق نهی است، منهی عنه می گوییـد. منهی عنه متعلـق نهی است. خود ترک که منهی عنه نیست. منهی عنه، فعل است نه ترک. (۲)

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج ۱، ص ۳۲۸.
۲- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج ۱، ص ۳۲۸، پاورقی.

سید الاستاد می فرماید: معنی امر و نهی یک چیز نیست بلکه متعلق یک چیز است

برای تایید آن می فرماید: نظر ما با نظر مشهور فرق می کند که خلاصه فرق اش این است که از آنجا که گفتیم امر طلب است و نهی، زجر است و متعلق در هر دو فعل است، بنابراین به عکس مشهور که می گفت معنا واحد است و متعلق متعدد است، و اما رأی ما این است که در معنا مختلف هستند و در متعلق متعدد است.

نکته: اگر معنی نهی زجر باشد بحث کف نفس یا مجرد ترک زمینه ندارد

پس از این، می فرماید: با این بحث، آن مطلب هم جواب داده شد که نهی آیا عبارت است از کف نفسانی یا مجرد ترک. چون گفتیم نهی عبارت است از زجر و متعلق آن هم فعل، و دیگر کف نفسانی و مجرد ترک زمینه بحث ندارد.

سوال: چرا کف نفسانی یا مجرد ترک در این فرض مطرح نیست.

جواب: بحث از کف نفس و مجرد وقتی به میان می آید که متعلق نهی ترک باشد، اما اگر متعلق نهی، فعل بود، این بحث زمینه ندارد که متعلق، مجرد ترک است یا کف نفسانی است. بنابراین در متعلق نهی که نهی او را ممنوع اعلام کرده، آن فعل است مثلا لا تشرب الخمر که خود شرب خمر فعل است و آن فعل مفسده دارد و آن فعل منهی عنه است.

ص: ۶۶۵

نقد و بررسی نسبت به امتثال نهی به وسیله ترک تمامی افراد آن

محقق اصفهانی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: «ما اشتهر أن تحقق الطبیعه بواسطه فرد واحد و انتفاء الطبیعه بانتفاء جمیع افرادها لا ـ أصل لها». می فرماید: این مطلبی را که مشهور می گویند که طبیعت در صورتی که ایجاد شود، ایجاد طبیعت در خارج به وسیله ایجاد یک فرد صورت می گیرد. مثلا مولی بگوید اکرام کنید عالم را، و شما یک عالم را که اکرام کرد، این طبیعت محقق شد و اما ترک طبیعت در خارج محقق نمی شود مگر به وسیله ترک تمام افراد آن، اگر مولی گفت که «لا تشرب الخمر»، باید یک مورد هم شرب خمر نداشته باشد تا ترک طبیعت محقق بشود. تمامی افراد شرب باید ترک بشود. این واقع خارجی است.

کلام ملاصدرا

شاید این مطلب برگرفته باشد از آن تعابیر فلسفی که در فلسفه آمده است، مرحوم ملاصدرا قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: «مطلق الوجود المتحقق بأی نحو»، منظور از این مطلق الوجود شاید صرف الوجود است، متحقق بأی نحو یعنی تحقق پیدا می کند به ضمن هر فردی و هر گونه ای. می فرماید: «مطلق الوجود یقابله العدم المطلق المساوق لرفع جمله الوجودات.» مقابل آن مطلق الوجود، عدم مطلق است که این عدم مطلق مساوق است با رفع همه وجودات در خارج تا اینکه آن عدم امتثال بشود. مفهوم عدم هم متحقق می شود، منتها مفهوما که عدم هم تحقق دارد مفهومی در ذهن. بنابراین مشهور که این مطلب را گفته اند که اصل آن شاید اسفار باشد،

ص: ۶۶۶

کلام محقق اصفهانی

محقق اصفهانی قدس الله نفسه الزکیه که بلا شک یک اصولی و یک ادیب و یک فیلسوف است و فلسفه در نظم آورده است به نام کتاب تحفه الحکیم.

سه صورت لحاظ طبیعت

می فرماید: طبیعت ایجاد می شود به وجودات متعدد. بنابراین طبیعت به اعتبار لحاظ و تصور به سه صورت است: ۱. طبیعت مهمله، که آن این است که تصور آن خالی هر گونه خصوصیت خارج از ذات باشد و فقط ذات طبیعت لحاظ می شود. این طبیعت مهمله وجودش به صرف الوجود و أدنی مصداق است. اقل مصداقا صرف الوجود در حقیقت مصداق طبیعت مهمله است. و این طبیعت مهمله نتیجه اش جزئیه است و بدیل آن عدم آن وجود جزئی و صرف الطبیعه است. یک عدم دیگر بدیل طبیعت مهمله قرار نمی گیرد، بلکه بدیل خودش، نقیض خودش قرار می گیرد. ۲. لحاظ طبیعت به نحو کثرت، طبیعت لحاظ شود متعدد و دارای افراد کثیره. اگر اینگونه لحاظ شود، طلب آن هم باید تعلق بگیرد به افراد متعدد و ایجاد آن هم به وسیله ایجاد کل آن افراد است و ایجاد آن به وسیله ایجاد یک فرد محقق نمی شود. و طبیعتا مقابل آن و بدیل آن عدم است. عدم هم می شود اعدام متعدد، مثلا ده تا شماره را خواسته که انجام بشود، وجود این مطلوبی که متعلق است به عشره، به وسیله واحد نمی شود و باید یکایک این افراد انجام بگیرد. این مطلوب، طبیعت است با لحاظ کثرت و عدم آن هم اعدام ده گانه است. چون عدم هر شیئ، بدیل خود آن شیئ است نه بدیل شیئ دیگر. ۳. لحاظ طبیعت به نحو مفهوم سعه ای. وجود سعه ای در اصطلاح خاص یعنی وحدت در کثرت. این وحدت در کثرت می شود در حقیقت مثل کلی طبیعی نسبت به افراد خودش که وحدت انسان در ضمن افراد. این وجود سعه ای اگر طبیعت اینگونه لحاظ شود، وانگهی ایجادش، ایجادهای متعدد است ولی به وسیله یک مورد هم امتثال محقق می شود. اما مقابل آن هم ترک همین طبیعت با وجود سعه ای است یعنی ترک یک مورد هم در حقیقت مقابل است با وجود همان یک مورد. پس ترک همیشه با وجودی که متقابلین هستند، در ارتباط قرار دارند. اگر ایجاد طبیعت به نحو وجود سعه ای بود، ترک طبیعت هم به نحو وجود سعه ای است. به عبارت دیگر اگر گفتیم ایجاد طبیعت به عنوان طبیعت ساریه و انحلالی بود، انجام طبیعت با یک مورد انجام می شود اما تمام نمی شود. ترک آن هم همینطور است که یک مورد ترک صدق می کند که مشهور می گفتند ترک صدق نمی کند اما تمام نمی شود. ساری است به سریان افراد.

ص: ۶۶۷

نتیجه کلام محقق اصفهانی این است که کلام مشهور درست نیست

ما با این توضیحی که دادیم، طبیعت به اعتبار لحاظ از این سه صورت بیرون نبود، پس آن معنایی که مشهور گفته است، درست نخواهد بود که ایجاد طبیعت به وسیله فرد واحد و انتفاء طبیعت به وسیله انتفاء جمیع افراد. برای اینکه ایجاد فرد واحد مقابل با طبیعت ملحوظه که منتفی بشود به انتفاء جمیع افراد نیست. اگر این مطلب درست باشد، باید بگوییم تقابل بین فرد واحد و مجموعه افراد که این معنا ندارد. بنابراین کلام مشهور درست نیست و التزام به آن کار مشکلی است.

سید الاستاد کلام محقق اصفهانی را تایید می کند

سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه بعد از تحقیق و بررسی و تغییر رأی که نظر ایشان در روشی که در پاورقی اجود التقریرات آمده بود و همچنین در مصباح الاصول آمده بود، تغییر یافته و در محاضرات ابتداء می فرماید که امر و نهی دلالت بر طلب ندارند، طلب و زجر هم معنایش نیست، بلکه طلب و زجر مصداق است نه مدلول آن. بعد رأی محقق اصفهانی را تایید می کند، می فرماید: حقیقت امر این است که همانطور که طبیعت به یک مورد ایجاد می شود، به ترک یک مورد، ترک هم صدق می کند. ایجاد به وسیله ایجاد یک فرد که صدق می کند، همانگونه ترک هم به وسیله ترک یک فرد ترک صدق می کند و اینگونه نیست که ایجاد یک فرد مقابل و بدیل باشد برای ترک کل افراد. بدیل واحد، متعدد نیست تا گفته بشود که ترک جمیع افراد بدیل شده برای وجود یک فرد، این خلاف وجدان است. و بعد می فرماید: امر واضحی است. و قول مشهور مبنایش قابل التزام نیست.

ص: ۶۶۸

توضیح تکمیلی معنای نهی ۹۳/۰۲/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: توضیح تکمیلی معنای نهی

معنای مشهور و معنایی که از سوی محقق اصفهانی گفته شده بود، بیان شد. سیدنا الاستاد قدس الله اسرارهم در رأی جدید می فرماید: «لا اصل لتعریف المشهور». تعریف مشهور که می گفتند امر و نهی در معنا متحدند و در متعلق فرق دارند. این تعریف اصل و اساس ندارد. برای اینکه در تحلیل معنای انشاء گفتیم و همان معنا را درباره امر تطبیق می کنیم.

تحلیل معنی به دو صورت است

آنچه به حسب التحلیل دیده می شود در انشاء امری، دو چیز است: ۱. اعتبار نفسانی مولی که تکلیفی را در ذمه مکلف جعل کند و یا فعلی را برای مکلف مبغوض و محرومیت مکلف را انشاء کند. این جعل نفسانی است و بیشتر از این چیزی نیست. ۲. ابراز این اعتبار، این اعتبار را مولی و شارع ابراز می کند و برای مخاطب اعلام می کند. ابراز اعتبار یعنی اعلام آن وظیفه برای مکلف و بیشتر از این چیزی نیست. و اما آن قول غیر مشهور که گفته می شد که امر عبارت است از بعث و نهی عبارت از زجر، آن بعث و زجر یک واقعیت جداست و معنای امر نیست. معنای امر جزء ابراز اعتبار نفسانی چیزی دیگری علی التحلیل نیست. اما بعث و زجر که با امر و نهی درآمیخته است،بر این اساس است که طلب، مصداق بعث می شود و نهی، مصداق زجر می شود. [(۱)]

ص: ۶۶۹

۱- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج ۴، ص۸۸.

فرق بین معنی و مصداق

فرق بین معنا و مصداق این است که معنا آن است که برای آن معنای خاص وضع شده باشد و آن موضوع له آن باشد و مصداق آن است که گاهی لفظ به معنای خودش است، با یک عنوان تطبیق می کند. مثلا امر طلب است، گاهی با بعث تطبیق می کند و گاهی با امتحان تطبیق می کند و گاهی با استحباب و رجحان تطبیق می کند. براین اساس بناء درست نیست، بناء این بود که صرف الوجود در مقابل مطلق الترک است، صرف الوجود در مقابل مطلق الترک نیست. صرف الوجود در برابرش صرف الترک می آید و مطلق الوجود در برابرش مطلق الترک می آید، بدیل هر وجودی، عدم خود آن وجود است نه عدم دیگر. این مطلب را محقق اصفهانی می فرماید و سیدنا الاستاد در این قسمت از تحلیل و رأی جدید همان نظر محقق اصفهانی را تایید و انتخاب می کند. اما استدارکی می کند، می فرماید: اگر متعلق نهی، ترک طبیعت بشود به عنوان طبیعت مطلق، این قابل تصور است که بشود مطلق الترک، در این صورت امتثال ممکن نیست مگر به ترک جمیع افراد آن منهی عنه. و اما اگر صرف الترک باشد، نیاز به ترک کل افراد نیست و به صرف ترک، امتثال حاصل بشود. بعد می فرماید: شاید خلط شده بین

صرف الترک و مطلق الترک. مطلق الترک همان است که مشـهور می گویند که امتثال نمی شود مگر به واسـطه جمیع افراد اما صرف الترک، به ترک یک فرد هم محقق می شود. (1)

۱- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج ۴، ص ۹۰.

نتیجه

بنابراین به این نتیجه رسیدیم که رأی مشهور و رأی محققین از سوی دیگر یک اختلاف در معنای نهی اعلام کرده اند.

تحقیق و جمع بندی

در جمع بندی دقت کنیم که رأی مشهور این است که امر و نهی در معنا متحد و در متعلق اختلاف دارند و رأی محقق اصفهانی و سیدنا الاستاد و بعض از محققین دیگر بر اینند که معنای امر و نهی اختلاف دارد و متعلق آن متحد است یعنی فعل. البته براساس رأی قبلی سیدنا الاستاد معنای امر و نهی فرق دارد اما براساس رأی جدید که ابراز باشد، فرق ندارد، متعلق هم فرق نمی کند و معنا هم فرق نمی کند.

اختلاف در مقصد نیست، اختلاف در مسلک است

اما تحقیق این است که اختلاف با این شدت، اختلاف در مقصد نیست بلکه اختلاف در مسلک است. برای اینکه هر دو طائفه هم مشهور بر این است که امتثال نهی در خارج محقق نمی شود مگر به وسیله ترک جمیع افراد. اگر گفته بشود که تحقیق درست است اما در خارج واقعیت امتثال از این قرار است که نهی امتثال نمی شود مگر به ترک تمامی افراد. مثلا نهی شده که لا تشرب الخمر، ترک شرب محقق نمی شود مگر به ترک جمیع افراد شرب و اگر یک مورد ترک بکند، امتثال نهی نشده. یعنی یک مورد ترک کند و موارد دیگر ارتکاب، آنجا نهی امتثال نشده است. و همینطور مولی امر کرد که اقرأ کتابک، یک مورد که قرائت کردید، می بینید براساس وضع و تبادر و فهم عرف قرائت محقق شد، این یک واقعیت خارجی است و قابل انکار نیست. در صورتی که قابل انکار برای طرفین نبود، سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: «انا لا ننکر حصول امتثال النهی الاـ بترک جمیع افراده عرفا بل هو مما لا یقبل الانکار و من مرتکزات العرفیه». می گوید ما منکر نمی شویم که نهی امتثال نمی شود مگر به وسیله ترک جمیع افراد، لکن هدف از این بحث رد بر مسلک مشهور است که این مقصد از آن راهی که مشهور می رود، درست نیست. مشهور می گفت که معنای هر دو یک چیز است و متعلق فرق می کند، متعلق امر، ایجاد است و متعلق نهی، ترک است و اینکه امتثال نهی بدون ترک جمیع نمی شود، حکم عقل است. و آن بناء یعنی امتثال امر به وسیله یک فرد و امتثال نهی به ترک جمیع، حکم عقل است. محقق اصفهانی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: اما امتثال به وسیله ترک جمیع افراد و امتثال امر به وسیله ایجاد فرد واحد، مقتضای اطلاق است و مقدمات حکمت اقتضاء می کند که امتثال نهی طوری باشد که تمامی افراد ترک شود. و امتثال امر براساس اقتضاء مقدمات حکمت به صرف الوجود یعنی به وسیله ایجاد یک فرد محقق می شود. برای اینکه باعث امر، مصلحت است و باعث نهی، مفسده است. علی التحلیل امری که مصلحت دارد، مثلاـ مصلحت در این است که کاری را انجام بدهید که باعث خوشنودی والدین بشود، در مقام امتثال این دستور وقتی انجام می شود که یک کار را انجام دهید و پدر و مادر را خوشحال کردید، مصلحت محقق شده است. چون باعث در امر، مصلحت است و مصلحت محقق می شود به تحقق یک فرد. و باعث برای نهی مفسده است. مثلا گفت غناء و موسیقی گوش ندهید، چون مفسده دارد. برای تمامی این افراد منهی عنه آن مفسده وجود دارد. بنابراین ترک منهی عنه چون باعث مفسده بود، به مقتضای اطلاق و براساس باعثیت مفسده، امتثال نهی محقق نمی شود مگر به وسیله ترک جمیع افراد.

مقتضای امر بدلی و در نهی شمولی

پس از این سیدنا الاستاد همین مطلب محقق نائینی را به عبارت دیگری توضیح می دهد، می فرماید: مقتضای اطلاق در امر، بدلی است و مقتضای اطلاق در نهی، شمولی است. و این مطلبی است که استفاده می شود از وضع امر و نهی به ضمیمه قرینه و مقدمات حکمت. منتها از طریق اختلاف در متعلق نیست و از طریق حکم عقل نیست بلکه از طریق اطلاق و مقدمات حکمت است.

اشکال در حکم عقل

اما اشکالی درباره حکم عقل که در قول مشهور آمده است، این اولا چه حکم عقلی است و ثانیا یک اصطلاح معروف است و آن این است که بحث فقه استدلالی هم راهی برای دقت عقلی نیست. در جهت توضیح این دو تا سوال گفته می شود که اولا منظور از آن حکم عقل در حقیقت، حکم عقلی اصولی است نه حکم عقلی فلسفی که حکم عقل نظری باشد و نه حکم عقلی کلامی که حکم عقل عملی باشد بلکه حکم عقلی اصولی است. اما اینکه گفتیم دقت عقلی را در استدلال فقهی راهی نیست، جوابش این است در بحث فقه و استدلال فقهی برای دقت عقلی فلسفی راهی نیست، اما برای دقت عقلی اصولی که اجمالا تحلیل عقلی بود، زمینه دارد و بحث های اصولی تحلیلات عقلی دارد.

توضیحی درباره عقلیات

گفته شد اینگونه امتثالات یعنی امتثال به جمیع افراد و امتثال به واسطه یک فرد بر مبنای مشهور به حکم عقل است و بر مبنای محققین براساس اطلاق و قرینه حکمت است. در عقلیات در درجه اول و دوم، عقل نظری و عقل عملی قرار دارد. درجه سوم حکم عقلایی است که در اصول یا براساس تسامح حکم عقلایی هم حکم عقلی نام می برند، در حالی که حکم عقلایی است. اینکه گفته می شود در اصول حکم عقلی، حکم عقلایی است، به این معناست. که بعضی موارد که حکم عقلاء است، در اصول به آن حکم عقل عنوان می شود.

سوال: از کجا تشخیص داده می شود که حکم عقلی است یا عقلایی.

جواب: حکم عقلاء بر مبنای برهان نیست، عقلاء یعنی مردم عاقل مثل سیره عقلاء. سیره عقلاء حکم عقلائی است. عقلی عملی مثل تحسین عدل و تقبیح ظلم که حکم عقلی است و به موافقت عقلاء کار ندارد. عقلاء نسبت به مصالح و اهداف عقلایی خودشان راهی دارند و حکم هایی دارند، مثلا می گویند جلوگیری از فساد.

مقدمات حکمت از چه قسم است

اما قسم چهارم عبارت است از حکم عقلی اصولی که در حقیقت این قسم عنوانش است تحلیل عقلی. منظور از تحلیل عقلی همین است که در مثال آمد که بررسی نقش مصلحت و بررسی آثار مفسده و بررسی ارتباطات حکم با موضوع، بررسی صحت استناد بین سبب و مسبب. یک کسی مالی را تلف کرد به وسیله حفر چاه در مسیر راه، که مثلا ماشین یا اسب یا انسان عبور می کرد و در آن چاه افتاد، با تحلیل اصولی آیا آن تلف مستند است به این حفّار و صحت استناد دارد؟ اینها تحلیل عقلی است و ارتباطات و مصلحت ها و مفسده ها را تجزیه و تحلیل می کند. با این تحلیلی که به عمل آمد، مقدمات حکمت که در حقیقت برجسته ترین مورد تحلیل عقلی است و می شود از قبیل تحلیل عقلی. عقل تحلیل می کند که مولی در مقام بیان است و تمام مطالب را بیان می کند و اگر تمام مطالب را بیان نکند، با شأن مولی تطبیق نمی کند. این می شود تحلیل عقلی و پس از تحلیل عقلی حکم صادر می شود که مقتضای اطلاق هم این است که امتثال نهی به وسیله جمیع افراد و امتثال امر به وسیله یک فرد. و حکم عقلی که مشهور گفته اند، هم عبارت است از تحلیل عقلی است، منتها اسمی از مقدمات حکمت برده نشده است. بنابراین مسلک ها با هم تطبیق می کند.

ص: ۶۷۳

توضیح پایانی در معنای نهی ۹۳/۰۲/۲۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: توضیح پایانی در معنای نهی

آخرین مطلبی که پس از شرح و بحث این شد که محقق اصفهانی و سیدنا الاستاد قدس الله نفسهما الزاکیه فرمودند امتثال نهی به ترک جمیع و امتثال امر به واسطه ایجاد فرد واحد، براساس اطلاق و مقدمات حکمت است، نه آنکه مشهور می گویند که به حکم عقل است. در تحقیق که بحث شد، این مطلب بیان شد که مقصود یکی است و مسلک مختلف است. حتی در انتهاء گفته شد که همان تعبیری که درباره حکم عقل و مقدمات حکمت آمده است، می توانیم با هم جمع کنیم تحت عنوان تحلیل عقلی. محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه برابر با مشهور که می فرماید: امتثال نهی به ترک جمیع افراد است به حکم عقل، که منظور از این حکم عقل، حکم عقلی فلسفی یا کلامی نیست، بلکه همان تحلیل عقلی است و استفاده از مقدمات حکمت هم یکی از مصادیق تحلیل عقلی است.

کلام امام خمینی که امتثال به فهم عرف است

امام خمینی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: امتثال نهی و امتثال امر به همان نحو است که مشهور گفته، منتها این امتثال برگرفته از فهم عرف است. عرفا نهی امتثال نمی شود مگر به ترک جمیع افراد و عرفا امر امتثال می شود به وسیله انجام فرد واحد. (۱) گفته می شود که این مطلب قابل توجیه نیست و التزام به آن مشکل است. اولا به طور دقیق یک اصطلاح مسلم بین صاحبنظران این است که مرجعیت عرف اختصاص دارد به فهم معنای عرفی یا به تعیین معنا. و اما عرف را برای تطبیق مفاهیم بر مصادیق راهی نیست، نسبت به تطبیق کلی به مصادیق آن کار عرف نیست. عرف از ظهورات استفاده می کند، عرف از تبادرات استفاده می کند. عرف دقت ها را در نظر نمی گیرد. در اینجا تعیین معنا نیست و در حقیقت تطبیق است. امتثال نهی به عنوان یک مفهوم، تطبیق می شود در خارج به ترک جمیع افراد و امتثال امر تطبیق می شود در خارج به انجام دادن فرد واحد. امکان دارد نظر ایشان عرف خاص باشد که اگر عرف خاص باشد، مطلب درستی است و عرف خاص یک تعبیر مسامحی است و الا در حقیقت اهل خبره است. اما در اصطلاح هر موقع عرف مطلق ذکر شد، عرف مطلق است اما اگر عرف بگوییم و عرف خاص اراده کنیم، این خلاف متعارف و نیاز به قرینه دارد. بنابراین در تحلیل واقعی هم می بینیم که کار عرف نیست که معنای نهی و معنای امر را در وادی امتثال تشخیص بدهد، کار عرف فهم معنا و استفاده از ظهورات و تبادرات است. توجیهی ممکن است بشود که نظر امام عرف خاص باشد، و آن همان اهل خبره می شود و تشخیص آن هم همان تحلیل عقلی است و برمی گردد به همان مطلبی که صاحبنظران دیگر فرموده اند.

ص: ۶۷۴

۱- مناهج الوصول، امام خمینی، ج ۲، ص ۱۰۸.

نتیجه تمامی صاحبنظران امتثال نهی به ترک جمیع و امتثال امر به فرد واحد است

در نتیجه این شد که تمامی صاحبنظران که مشهور و محققان تا امام خمینی بر این هستند که امتثال نهی به ترک جمیع افراد و امتثال امر به انجام فرد واحد محقق می شود.

سوال:

جواب: مقصد امتثال است. آن اختلافات مسلکی است که صرف الوجود مقابل مطلق ترک یا صرف الوجود مقابل صرف الترک. اما مقصد امتثال نهی به ترک جمیع افراد و امتثال امر به ایجاد یک فرد. در این مقصد اختلاف وجود ندارد، در مسلک اختلاف است. فرق نمی کند، ما در بحث های استدلالی اگر مسلک فرق داشته باشد و مقصد یکی باشد، در این موارد توافق آراء اعلام می کنیم، چون اختلاف مبانی و اختلاف مسلک که اختلاف در مقصد ایجاد نکند، اشکالی ندارد.

سوال: آیا ثمره عملی دارد؟

جواب: اصل این مسئله برای این بود که ما معنای امر و نهی را بفهمیم و یک بحث تحقیقی که ارتباط با فقه دارد که امتثال یک بار محقق می شود یا امتثال به ترک جمیع محقق می شود، و جزء بحث هایی است که با نتایج فقهی مرتبط است. در اینگونه از بحث ها نیاز به این نداریم که ثمره عملی را مستقل عنوان کنیم، بلکه خودش با بحث فقه مرتبط است. لذا اگر نهی را گفتیم که به ترک جمیع نیاز ندارد، ترک بعضی امتثال نهی شد، نتایج فقهی می دهد و اگر گفتیم بدون ترک جمیع نمی شود، نتیجه فقهی دارد.

نکات تکمیلی

درباره این بحث سه نکته وجود دارد:

نکته اول: نهی دلالت بر مرّه و تکرار ندارد

۱. محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: نهی مثل امر دلالت بر مره و تکرار نمی کند. برای اینکه مدلول امر، ایجاد طبیعت است و مدلول نهی، ترک طبیعت است. و چیزی غیر از این در مدلول نهی قرار ندارد. بنابراین مره و تکرار که دو تا مطلبی است که از مدلول امر و نهی بیرون است. اگر مره را استفاده کنیم یا تکرار را استفاده کنیم، باید از دلیل دیگری استفاده بشود ولی از خود نهی استفاده نمی شود. در بحث اوامر گفتیم که امر دلالت می کند به فور، چون امر مولی است و قرینه بر تاخیر نیست و مقام عبودیت و مولویت است. همانطوری که وجوب را از امر فهمیدیم براساس قرینه عبودیت و مولویت. بنابراین نهی هم دلالت بر فور می کند، منتها ایجابی و سلبی است.

سوال: بحث مره و تکرار در بحث نواهی جا ندارد، چون اگر مطلق ترک و عدمی است، قابل تکرار نیست.

جواب: این را محقق خراسانی به عنوان توهم فرمود و جواب داد. فرمود: ما ترک ازلی را نخواستیم بلکه ترکی که بعد از این محقق می شود، متعلق قدرت است و می توانیم انجام بدهیم و می توانیم انجام ندهیم. متعلق قدرت است و و متعلق نهی قرار می گیرد. پس این اشکال وارد نیست. و ما همچنین معنای امتثال امر و نهی مطلب جدایی است، محقق خراسانی می فرماید: خود نهی بما هو نهی نه دلالت بر مره دارد که یک بار ترک بشود و نه دلالت بر تکرار دارد که در آینده ترک هایی که می شود که این هم دلالت بر تکرار است. دلالت بر این ها ندارد.

ص: ۶۷۶

سوال: اینکه امتثال نهی به ترک جمیع است، دلالت بر تکرار دارد.

جواب: ما ثابت کردیم که در مقام امتثال، نهی امتثال نمی شود مگر به ترک جمیع افراد که از طریق مقدمات حکمت ثابت کردیم یا از طریق حکم عقل، اما اینجا بحث در دلالت وضعی است.

نکته دوم: اگر نهی مخالفت شد، آیا دلالت نهی باقی است یا نه؟

۲. در متن کفایه الاصول آمده است که «لا دلاله علی اراده الترک لو خولف»، منظور این است که اگر مولی دستور داد که با افرادی که جاهلند، تکلم نکنید. اما مخالفت شد و با جاهلی تکلم شد. بعد از آن مخالفت، آیا آن نهی باقی است یا دلالت می کند بر اینکه در ادامه تکلم نکنید با جاهل. محقق خراسانی می فرماید: نهی دلالتی ندارد. دلالت وضعی ندارد بر اراده ترک بعد از مخالفت. توضیح مطلب این است که به حسب واقع این دلالت نهی بر اراده ترک بعد از مخالفت و عدم دلالت آن بستگی به نحوه نهی دارد.

دو قسم نهی

نهی به طور کلی به دو قسم است: ۱. نهی مجموعی، ۲. نهی انحلالی و استغراقی. اگر نهی، مجموعی بود که مثلاً امر کند مولی که حرف نزنید تا از صحبت تلفنی، اعداء با خبر می شوند و رد پای شما را پیدا می کنند. این من حیث المجموع است و یک مورد هم نباید صحبت بشود و اگر یک مورد صحبت شد، رد پا را پیدا می کنند. اینجا اگر مکلف تخلف کرد و یک مورد مخالفت کرد و اعداء هم با خبر شد، دیگر اراده ترک داعی ندارد و مصلحت ندارد. اما اگر نهی به صورت انحلالی و استغراقی بود. مثل «لا تشرب الخمر»، که اگر در حقیقت تحلیل کنیم، هر مورد شرب یک نهی دارد. اگر یک مورد را تخلف بکند، موارد بعدی با نهی خودش باقی است. محقق خراسانی می فرماید: هرچند نهی دلالت ندارد وضعا بر اراده ترک، اما اطلاق متعلق از این جهت (از جهت تقید به مخالفت و عدم مخالفت) اقتضاء می کند که باید بعد از مخالفت هم اراده بر ترک وجود داشته باشد. اگر از سایر جهات اطلاق مثل جهت زمان و مکان، به مطلب ما مربوط نیست.

ص: ۶۷۷

نکته سوم

۳. سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: بعد از که گفتیم متعلق امر هم فعل است و متعلق نهی هم فعل است، باید بدانیم که متعلق امر همیشه فعل نیست و گاهی ترک هم می شود. بنابراین این تصور نشود که متعلق نهی، ترک است، چون گاهی ترک متعلق امر قرار می گیرد و این اقوی شاهد بر این است که متعلق نهی، ترک نیست. چون که ترک، متعلق امر هم قرار می گیرد. متعلق امر استقلالی و متعلق امر ضمنی است. متعلق امر استقلالی مثل صوم که متعلق آن تروک است یا تروک محرمات احرام و متعلق امر ضمنی تروکی که در صلاه است، مثل عدم لبس حریر و عدم لبس غیر ماکول اللحم، بنابراین بدانیم که متعلق امر گاهی ترک هم واقع می شود، در نتیجه به این مطلب رسیدیم که متعلق هر دو فعل است و متعلق نهی به طور اختصاص ترک نیست. معنای نهی با خصوصیات آن بیان شد، می رسیم به مسئله اجتماع امر و نهی.

حدیث

امیرالمومنین علیه السلام می فرماید: «لن یثمر عمل حتی یصح العلم و لن یثمر العلم حتی یقارنه الحلم»، می فرماید: عمل صفا ندارد تا اینکه یک علم درستی باشد. به عبارت دیگر عمل بدون فقه هیچ صفائی ندارد. جلوه و جلای عمل صالح، آگاهی و آشنایی با فقه اهل بیت است. علم صحیح فقه است بر گرفته از قرآن و عترت. تا علم صحیح نباشد، عمل صفا ندارد و علم هم ثمری نخواهد داشت تا اینکه حلمی نباشد. علمی که برخواسته از حلم باشد، یعنی انسان درباره فهم علم دقیق و بیان دقیق و دور از حساسیت و دور از غرض و قربه الی الله و با تمام آرامش و فقط رضایت خدا و با اطلاع و احاطه کامل که این علم مع الحلم است.

ص: ۶۷۸

بحث اجتماع امر و نهی ۹۳/۰۲/۲۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: بحث اجتماع امر و نهی

یکی از مهم ترین بحث های اصول در اصول لفظیه مسئله اجتماع امر و نهی است که هم از لحاظ ماهیت دقت و عمق دارد و هم از لحاظ آثار دارای آثار فقهی است و بحث مفصلی هم در این باره انجام گرفته است از زمان محقق قمی و صاحب فصول تا شیخ انصاری و محقق خراسانی و بعد محقق نائینی و سیدنا الاستاد این بحث را بسیار مبسوط و خیلی مفصل بحث کرده اند.

سه قول معروف

از آنجا که اسلوب ما توجه به متن کفایه الاصول است، از بیان کفایه الاصول بحث را پی می گیریم. محقق خراسانی می فرماید: درباره اجتماع امر و نهی که این اجتماع جایز است یا ممتنع است، سه قول وجود دارد: ۱. جواز اجتماع امر و نهی در شئ واحد. ۲. امتناع اجتماع امر و نهی در شئ واحد. ۳. تفصیل بین امتناع عقلی و جواز عرفی.

مشهور بین اصحاب

محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه (اگر بخواهید این بحث را کامل فرابگیرید، فقط اجود التقریرات و بحث محقق نائینی را مطالعه کنید، مستوفی است یعنی حق بحث را اداء می کند و نکات جدید و دقیقی هم اضافه می کند.) ایشان در مقدمه ورود می فرماید: مشهور بین اصحاب این است که مسئله امر و نهی عنوان می شود به جواز اجتماع و عدم جواز اجتماع [(۱)] ، که شیخ انصاری می فرماید: «القول فی جواز اجتماع الامر و النهی فی شئ واحد». [(۲)] و محقق خراسانی هم همین عبارت را عنوان می کند.

ص: ۶۷۹

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج ۱، ۳۳۱.
۲- مطارح الانظار، شیخ انصاری، ص ۱۲۶.

بحث کبروی است یا صغروی

محقق نائینی می فرماید: مشهور بین اصحاب این عنوانی است که از آن استفاده می شود که بحث اجتماع امر و نهی بحث کبروی است. که آیا اجتماع امر و نهی در شئ واحد جایز است یا ممتنع است.

اما تحقیق

و اما تحقیق این است که در کبرای مسئله بحثی نیست. برای اینکه تضاد بین احکام از متسالم علیه عند الاصحاب است. اجتماع

امر و نهی در شیٔ واحد یعنی اجتماع وجوب و حرمت در شیٔ واحد که جمع بین ضدین می شود و امتناع آن امر مسلم است. لذا بحث درباره این مسئله پس از مسلم بودن کبرای بحث که اجتماع ممکن نیست. بحث در این است که اگر دو حکم فعلی بود و هر دو در عمل جمع شد، آیا از متعلق امر سرایت می کند به متعلق نهی و علی العکس که حکم از متعلق نهی سرایت می کند به متعلق امر یا سرایت نمی کند؟ بنابراین بحث در این قسمت مطرح می شود که بحث از سرایت و عدم سرایت است نه بحث از اصل استحاله اجتماع. استحاله اجتماع ارتباط مستقیم به تضاد بین احکام دارد و از مسلمات است.

کلام سید الاستاد

سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: امتناع اجتماع امر و نهی در شیٔ واحد از ضروریات است. بحث کبروی نیست، بلکه بحث صغروی است. به این معنا که در این مسئله بحث از این است که امر و نهی که در عمل جمع بشود مثل صلاه در دار مغصوب، آیا تعدد عنوان موجب تعدد معنون می شود تا قائل به جواز بشویم یا تعدد عنوان موجب تعدد معنون نمی شود تا امتناع باشد. (1) بنابراین محقق نائینی می فرماید: اولی این است که عنوان به نحو دیگر باشد و باید بگوییم «اذا تعلق الامر و النهی علی شیٔ واحد هل یوجب السرایه أم لا»، وجه اولویت هم شرح داده شد که بحث کبروی نیست. اگر بحث را کبروی اعلام بکنیم، منتهی می شود به انکار تضاد بین دو حکم الزامی.

۱- مصباح الاصول، تقریر بحث سید ابوالقاسم خویی، ج ۱، ص۲۴۶.

معنای واحد که در عنوان مسئله آمده، چیست؟

پس از این، محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه کلمه واحد که در این عنوان آمده است را معنا می کند، از آنجا که مسئله بسیار مهم است، مفردات مسئله باید شرح داده شود. منظور از جواز و امتناع چیست؟ و منظور از شئ واحد چیست؟ در ابتداء محقق خراسانی معنای واحد را بررسی می کند، این واحدی که در عنوان مسئله آمده است که اجتماع امر و نهی در شئ واحد جایز است یا جایز نیست.

چهار قسم واحد

واحد چهار قسم است: ۱. واحد شخصی که قابل صدق بر کثیرین نیست که به آن واحد جزئی حقیقی هم گفته می شود، مثل زید در خارج. این واحد در برابر کلی می آید و در برابر جزئی اضافی هم می آید که جزئی اضافی در حقیقت کلی است. ۲. واحد بالجنس، مثل حیوان که انواع مختلف دارد که انسان و فرس و بقر و غنم است و تمام آن انواع تحت عنوان واحدی مندرج است و همه آن انواع متحد الجنس هستند. که این در مقابل تباین و افراد و حقائق متضاد قرار می گیرد. ۳. واحد بالنوع، مثل انسان که افراد انسان نسبت به نوع خودشان متحد النوع هستند و انسان واحد بالنوع است. و این واحد بالنوع در برابر فرد یا شخص قرار می گیرد. ۴. واحد بالصنف، که یک طائفه به جهت نسبت به یک چیزی یک صنف می شود مثل رومی و زنجی. رومی اهل روم که انسان هستند و اهل زنج هم انسان هستند و در نوع متحد هستند ولی در صنف مختلف هستند. خود این انسان هایی که رومی هستند، اشخاص و افراد مختلف هستند ولی مندرج تحت عنوان یک صنف هستند که عبارت است از زنجی و رومی. و صنف جایی است که نسبتی به یک عنوان و موضوعی داده شود. نسبت به روم، نسبت به زنجی، که اگر نسبت به آن مکان وجود نداشته باشد، می شود مهمل و عنوان برای افراد قرار نمی گیرد. محقق خراسانی و آنگاه محقق نائینی و سیدنا الاستاد با تایید رأی محقق خراسانی می فرمایند: منظور از این واحد، واحد بالعدد است که در مقابل متعدد است. این واحد بالعدد اختصاص به واحد شخصی ندارد و می شود واحد بالجنس باشد ولی یک واحد است و در برابر متعدد قرار می گیرد. لذا درباره صلاتی که امر و نهی داشته باشد، این صلاه صحیح است یا نیست؟ صلاه جنس است و واحد شخصی نیست، چون یک عنوانی است که برای افراد زیاد و انواع مختلفی هم دارد که اگر دارای انواع بود می شود جنس و اگر دارای افراد بود می شود جنس. صلاه، جنس است و دارای انواع است. بنابراین نوعی از صلاه، صلاه اختیاری است و نوعی صلاه عاجز است. بنابراین تعلق می گیرد امر و نهی به صلاه که صلاه می شود واحد بالجنس. بنابراین منظور از این واحد، واحد بالجنس است نه واحد شخصی که محقق قمی و صاحب فصول فرمودند که منظور از واحد در متعلق امر و نهی، واحد شخصی است. (۱) (۲) با مراجعه به وجدان می بینیم که صلاه، نوع است و متعلق امر و نهی قرار می گیرد یا حداقل در معرض تعلق امر و نهی واقع می شود و شئ واحد است و این شئ واحد، واحد بالجنس است نه واحد بالشخص که مثل یک فرد خارجی متشخص عابی از صدق بر کثیرین باشد.

۱- قوانین الاصول، محقق قمی، ج ۱، ص ۱۴۰.

۲- الفصول الغرویه، محمد حسین اصفهانی، ج ۱، ص ۱۲۴.

سوال: در مسئله قبلی نظریه آخوند را بپذیرفتید؟

جواب: گفتیم محقق خراسانی با تاییـد محقق نائینی و سـید الخویی می گویند منظور از واحد، واحدی است که در برابر متعدد است. اگر چنانچه منظور از واحد، واحد در برابر متعدد نباشد، یک واحدی است ولی اصـناف یا انواع متعدد دارد که در آنجا بحث اجتماع به عمل نمی آید. مثلا می گوییم «تعلق الامر و النهی بالسجود» که هم امر تعلق گرفته و هم نهی و سجود هم یک عنوان است. اینجا اجتماع امر و نهی معنا نـدارد، برای اینکه این عنوان واحـد عددی نیست، واحدی است که در ضـمن خودش افراد و انواع متعدد دارد. می گوییم سـجود لله واجب است و سـجود للصـنم حرام است، بنابراین شئ واحد نیست. شئ واحدی که برای امر هم همان شـئ متعلق باشـد با همان خصوصـیات و برای نهی هم همان شـئ متعلق باشد. اگر بناء بشود عنوان واحد بالجنس است و انواع متعـددی دارد. امر و نهی را تجزیه کنیم به اعتبار انواع که امر تعلق می گیرد به یک نوع از سـجود و نهی تعلق می گیرد به نوع دیگر از سـجود، اینجا اجتماع امر و نهی به عمل نمی آیـد. بنابراین واحد، واحد شخصـی نیست و ممکن است واحـد بالجنس باشـد اما معیار این است که آن واحـد که بالجنس باشد یا بالنوع باشد، واحد حقیقی باشد که قابل تجزیه نباشـد. آنجـا بحث از جواز و امتنـاع اجتماع می آیـد. اگر قابل تعـدد بود، چنانچه در سـجود مثال زدیم، بحث امر و نهی زمینه ندارد. بنابراین: ۱. منظور از واحـد، واحد شخصـی نیست و می تواند واحد بالجنس باشد. ۲. اجتمـاع، اتفاقی در عمل است، نه اینکه همیشه باشد. ۳. معیار اصـلی در واحد این است که آن متعلق واحد باشد برای هر دو، نه اینکه عنوان واحد باشد و متعلق در مقام تعلق تجزیه و تعدد داشته باشد.

ص: ۶۸۲

سوال: اینکه واحد بالجنس می تواند باشد، یکی از لوازم آن تعدد داشتن و افراد زیاد داشتن است، وقتی که افراد جداگانه دارد، چطوری می توانیم اجتماع یا امتناع را در نظر بگیریم.

جواب: متعلق امر و نهی، واحد باشد طوری که در تعلق امر و نهی با هم دیگر تعدد نداشته باشد. این خصوصیت را اضافه کردیم. همین صلاه واحد بالجنس است ولی در مقام اجتماع می گوییم «تعلق الامر و النهی بشئ واحد بمتعلق واحد» که همان متعلق، متعلق امر است که متعلق نهی هم همان است. به عبارت دیگر وحدت متعلق باید محفوظ باشد و در برابر تعدد متعلق که درباره سجود محقق خراسانی مثال می زند. بنابراین صلاه جنس است ولی تعلق گرفته امر و نهی به این جنس با این خصوصیت که متعلق یکی عین متعلق دیگری است.

عنوان فرق بین اجتماع امر و نهی و دلالت نهی بر فساد عبادت

بعد از این، محقق خراسانی مطلب دیگری را مطرح می فرماید و آن فرق بین اجتماع امر و نهی و بین مسئله نهی در عبادت که این نکات تماما مربوط می شود به تعریف مسئله اجتماع امر و نهی.

سه نکته

اولا به طور کلی مشهور بلکه متفق علیه بین اصحاب این است که این دو مسئله در حقیقت دو مسئله جدا از هم است و در حد قول شاذی که در حد توهم است که گفته می شود این دو مسئله در حقیقت یکی است. بنابراین دو مسئله است که یک مسئله اجتماع امر و نهی که یک شئ واحد هم امر دارد و هم نهی مثل صلاه در دار مغصوب که این حرکت و سکون هم امر دارد که قیام و قعود است و هم نهی دارد که «لاـ تغصب» است. نهی و امر جمع شدند در متعلق یعنی یک افعال. این اجتماع امر و نهی است. اما ورود نهی در عبادت که صلّ امر به صلاه است و نهی در عبادت «لا تلبس مما لا یوکل لحمه»، امر به صلاه، عبادت بود و نهی وارد شد از لباس ما لا یوکل لحمه. در ابتداء گفته می شود که آنجا هم یک امر است و یک نهی، که امر به صلاه و نهی از تصرف غصبی است در یک متعلق. و در نهی در عبادت هم همین باشد که یک امر است که صلاه است و یک نهی است که لباس حریر تن نکن و لباسی از غیر ماکول نداشته باش. پس ظاهر این است که این دو تا یکی باشد.

ص: ۶۸۳

متفق علیه است که این بحث جدا از هم هستند

مشهور بلکه اتفاق بر این است که این دو تا مسئله از هم جدا هستند و عین هم نیستند، هرچند به هم نزدیک است. غیر مشهور و قول نادر گفته می شود که این دو مسئله، یکی است. در اجتماع امر و نهی، امر و نهی است و در دلالت نهی بر فساد در عبادات هم امر و نهی است.

فرق بین مسئله اجتماع امر و نهی و مسئله دلالت نهی در عبادات بر فساد ۹۳/۰۲/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: فرق بین مسئله اجتماع امر و نهی و مسئله دلالت نهی در عبادات بر فساد

گفته شد که این دو مسئله در تصور ابتدایی می نماید که دو تعبیر از یک حقیقت باشد. امر و نهی است و عبادت و نهی در عبادت یعنی همان امر و نهی، در تصور بدوی هر دو مسئله مثل هم هستند اما اکثریت قریب به اتفاق صاحبنظران بر ایننـد که این هر دو مسئله از هم جدا هستند و با هم دیگر فرق دارند.

وجوه فرق دو مسئله

در جهت بیان کردن فرق بین این دو مسئله صاحبنظران اصول وجوهی را بیان کرده اند که برجسته ترین آن وجوه از این قرار است:

۱. فرق از حیث نسبت

۱. محقق قمی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: فرق بین این دو مسئله از این قرار است که این دو مسئله از حیث نسبت با هم فرق دارند. نسبت بین امر و نهی اعم و اخص من وجه است و نسبت در نهی عبادات اعم و اخص مطلق است. بنابراین در صورتی که نسبت فرق داشت، این دو مسئله که دارای آن نسبت هستند و نسبت از خصوصیات مسئله بلکه از مقومات مسئله به حساب می آید و اختلاف در نسبت برای اختلاف این دو مسئله کافی است. (۱)

۱- قوانین الاصول، محقق قمی، ج ۱، ص ۱۴۰.

۲. مسئله اجتماع به دو طبیعت متباین تعلق دارد اما در مسئله نهی متعلق یکی است

۲. صاحب فصول قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: فرق این دو مسئله از این قرار است که مسئله اجتماع امر و نهی در حقیقت تعلق می گیرند به دو حقیقت متباین بالذات، هرچند بین آن دو طبیعت نسبت به طور اغلب اعم و اخص من وجه بشود. مثل امر به حرکت و نهی از قرب به مکان قفر یا مکان کویری. این دو متعلق که عبارتند از حرکت و قرب، دو حقیقت است و دو

طـبیعت جـدا از هم به حسب ذات است. و احیانـا در مـاده اجتمـاع محـل برای اجتمـاع امر و نهی می شود، از این جهت مسـئله اجتماع امر و نهی مطرح می شود. اما مسئله نهی در عبادات دارای طبیعت و حقیقت واحدی هستند، عبادت متعلق است به یک عمـل خـاص و نهی هم تعلق می گیرد به همان عمل خاص، متعلق یکی است. مثل اینکه بگویـد «صلّ و لا تصلّ فی الحریر». و نسـبت بین این دو طلب یعنی طلب عبـادی و طلب نهی، اعم و اخص مطلـق می شـود که طلب عبـادت، اعم است و طلب نهی، اخص است.

۳. در مسئله اجتماع محور خود امر و نهی است اما در مسئله نهی مربوط به متعلق امر و نهی است

۳. شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: در جهت فرق بین این دو مسئله این نکته وجود دارد که در مسئله اجتماع امر و نهی بحث مربوط است به امر و نهی. خود این امر و نهی قابـل اجتمـاع هسـتند یا نیسـتند، موضوع بحث خود امر و نهی است. اما در مسئله نهی در عبادات بحث مربوط است به متعلق امر و نهی که آیا اگر متعلق امر و متعلق نهی شئ واحد باشد، مثل نهی در عبادات، آن متعلق چه حکمی دارد؟ فاسد است یا صحیح. (۱)

۱- مطارح الانظار، شیخ انصاری، ص ۱۲۷.

۴. مسئله اجتماع و نهی در عبادت فرق شان در جهت و غرض است

۴. محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: امتیاز و فرق از حیث موضوع و محمول فراهم نمی شود. در ابتداء بحث از موضوع اصول گفتیم که علوم مختلف در مسائل اشتراک در موضوع دارند و حتی اشتراک در خصوصیت هم ممکن است. اما گفتیم که فرق هر علم با علم دیگر و فرق هر مسئله با مسئله دیگر به وسیله فرق در غرض آن است که الان غرض را به جهت ترجمه می کنند. این دو مسئله یعنی اجتماع امر و نهی و مسئله نهی در عبادت با هم فرق می کنند و این فرق برخواسته از فرق در غرض و جهت این دو مسئله است. جهت در مسئله امر و نهی بحث از سرایت است که در متعلق واحد آیا امر به نهی و نهی به امر سرایت می کند یا سرایت نمی کند. و در مسئله نهی در عبادات جهت بحث عبارت از این است که نهی متعلق به عبادت موجب فساد عبادت می شود یا نمی شود. در امر و نهی بحث از سرایت و در نهی در عبادت بحث از مفسدیت است. بنابراین هر دو مسئله که غرض جدا از هم داشتند، موضوع متحد باشد یا مختلف، فرق نمی کند. بنابراین آن فرق ها و آن وجه تمایزهایی که آن اعاظم سه گانه فرمودند، با این توجیهی که داشتیم، از یک سو رد بر آن وجوه ثلاثه فراهم شد و از سوی دیگر وجه صحیح برای امتیاز این دو مسئله بیان شد.

۵. محقق نائینی فرق میرزای قمی و محقق خراسانی را اعلام می کند

۵. محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه دو امتیاز را مورد توجه قرار داده و با تلطیف عبارت فرق بین دو مسئله را بیان کرده است. آن وجه امتیازی که محقق قمی فرمود، ان را هم محقق نائینی مورد توجه قرار داده که نسبت بین دو مسئله فرق دارد. مضافا بر آن می فرماید: فرق این دو مسئله از فرق بین غرض این دو مسئله به دست می آید که همان مطلبی است که محقق خراسانی فرموده است. می فرمایند: فرق بین این دو مسئله برمی گردد به فرق در نسبت بین این دو مسئله و اختلاف در جهت و غرض این دو مسئله. (۱)

۶. در اجتماع بحث صغروی است اما در نهی در عبادت بحث کبروی است

۶. سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه فرق بین این دو مسئله را در حقیقت مثل محقق نائینی بر همان فرقی که محقق خراسانی فرمودند تکیه می کند، منتها با یک بیان دیگری می فرمایند که خلاصه فرمایش ایشان این است که می فرماید: در مسئله اجتماع امر و نهی بحث صغروی است و به شکل مصداق جزئی و صغرای مسئله بحث می شود که آیا این موردی که از باب اتفاق برای مکلف پیش آمده، امر و نهی در یک متعلق جمع شده، این مورد اجتماع آیا حکم آن جواز است یا امتناع؟ و در همین بحث صغروی بحث از این می شود که سرایت صورت می گیرد یا سرایت صورت نمی گیرد؟ و در مسئله نهی در عبادت بحث کبروی است به این عنوان که بحث می شود که «کل ما تعلق النهی علی العباده یوجب الفساد فی العباده أو لا یوجب»؟ هر کجا نهی بر عبادت تعلق بگیرد، موجب فساد آن عبادت می شود یا نمی شود؟ این صورت کبروی است و بحث هم از فساد عبادت است، غرض فرق می کند. جهت در اولی سرایت بود و در نهی عبادت جهت بحث از فساد عبادت و عدم فساد آن است. (۲)

ص: ۶۸۷

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج ۱، ص ۳۳۳.

۲- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج ۴، ص۱۶۶.

امام خمینی این دو مسئله موضوعا و محمولا فرق دارند که همان فرق سوم می شود

در ادامه سیدنا الامام خمینی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: این دو مسئله موضوعا و محمولا با هم فرق می کند. (۱) که تمام بیان ایشان همین مقدار است. طبیعی است که اگر موضوع و محمول را در نظر بگیریم، می توانیم از این بیان مختصر و عمیق ایشان استفاده کنیم که نظر ایشان برمی گردد به رأی شیخ انصاری. که فرمود: مسئله اجتماع امر و نهی متعلق است به خود امر و نهی و موضوع می شود امر و نهی و حکم آن می شود جواز و امتناع. و مسئله نهی در عبادات موضوع آن می شود متعلق امر و نهی و حکم آن هم می شود صحت و فساد.

جمع بندی و وجه اولویت آن

در نتیجه جمع بندی را می توانیم به این صورت اعلام بکنیم که فرق و امتیاز بین این دو مسئله علی التحقیق همان فرق است که محقق خراسانی فرمودند و محققین پس از آن مثل محقق نائینی و سیدنا الاستاد و امثال آنها تایید فرمودند. وجه اولویت و تحقیقی ترین وجه بودن از این قرار است که اولا این فرق همان فرق اصولی و بنیادی است که محقق خراسانی هم اشاره فرمود و تتبع هم این را نشان می دهد که اگر دو علم در موضوع متحد باشد، سبب تعدد علم، موضوع نمی شود. که در تتبع دیده ایم که دو علم جدا از هم هستند ولی موضوع شان واحد است مثل بلاغت و ادب که موضوع شان به طور کل بیان است اما دو علم است. که از جهت تعدد جهت دو علم می شود. و بعد می بینیم که موضوعات متعدد و مختلف، یک علم را تشکیل می دهند، برای اینکه جهت واحد است مثل ادله اربعه که عقل و کتاب و سنت موضوعات متعددی است و همه می شود موضوع علم اصول، چون جهت استنباط احکام واحد است. بنابراین این وجه، وجه تحقیقی است. و از سوی دیگر محققان مثل محقق خراسانی و سیدنا الاستاد و محقق نائینی با دقت این فرق را توضیح داده اند. اضافاتی هم که آورده اند، محور فرق همان فرق در جهت است. و فرق هایی که گفته شده بود، همه آن فرق ها جزء فرق هایی است که برمی گردد به فرق در خصوصیت و نسبت که در حقیقت فرق در جهت نیست و عامل اصلی برای تمایز علوم در تتبع دیده نشده است.

۱- مناهج الوصول، امام خمینی، ج ۲، ص ۱۱۰.

محقق خراسانی فرق را هم ذکر می کند که در اجتماع بحث عقلی است و در نهی بحث لفظی

در ادامه محقق خراسانی می فرمایـد: گفته می شود فرق بین این دو مسـئله از این قرار است که مسـئله اجتماع امر و نهی، بحث عقلی است و مسئله نهی در عبادت، بحث لفظی است. در اجتماع امر و نهی بحث می شود از حکم عقل که آیا عقل حکم می کند به جواز یا به امتناع، اما در اینجا بحث از این است که نهی دلالت لفظی بر فساد در عبادت دارد یا ندارد.

جواب از این فرق

می فرمایـد: ایـن فرقی که گفته شـده است، به دو دلیـل فرق قابـل اعتمـادی نیست. دلیـل اول این است که این فرق در حقیقت تفصـیل است و مسـئله را شـرح داده. که یک مسئله که مورد شرح و بررسی قرار بگیرد، می توانیم بگوییم که از جهت اجتماع امر و نهی می شود عقلی که اینجـا حکم عقل به جواز می کنـد یا حکم به امتناع. و از جهت دلالت نهی بر فساد می گوییم که دلالـت وضـعی آن مقتضای آن صـحت است یا فساد. این فرق این دو مسـئله نمی شود، یک شـرحی برای بیان یک مسـئله می توانـد باشـد. دلیـل دوم این است که آنچه گفته شـد که مسـئله دوم یعنی دلالـت نهی در عبـادت بر فساد که گفته شـد دلالت وضـعی است، یک امر مسلمی نیست و می توانیم بگوییم که اینجا هم دلالت از سنخ دلالت عقلی بشود و دلالت نهی وضعا بر فساد و عدم فساد تمهید باشد و زمینه آماده کند برای بحث عقلی که آیا نهی در عبادت عقلا موجب فساد آن عبادت می شود یا نمی شود. به طور کلی این قسمت از بحث یعنی فرق بین این دو مسئله کامل شد.

شرح مفردات جواز، امتناع و امر و نهی

گفته بودیم که به جهت اهمیت مسئله اجتماع، ما به شرح مفردات باید بپردازیم که یک مفرد را شرح دادیم که کلمه واحد بود.از مفردات دیگر کلمه جواز و امتناع و کلمه امر و نهی. شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: منظور از جواز که در این عنوان آمده است، معنای فقهی و معنای وضعی و تکلیفی ندارد بلکه منظور از جواز یعنی اجتماع مانع ندارد. براساس تناسب حکم و موضوع منظور از جواز این است که اگر ثابت شد، می گوییم امر و نهی اگر جمع بشوند، مانعی ندارد. و منظور از امتناع یعنی مانعی وجود دارد. و اما منظور از این امر و نهی، آن امر و نهی الزامی است و اگر امر و نهی غیر الزامی باشد مثل مستحب و مکروه، بحث عقلی زمینه ندارد. (۱) در انتهای این مسئله محقق خراسانی می فرماید: اگر در بحث اجتماع امر و نهی رسیدیم به امتناع و ترجیح جانب نهی در امر، در این صورت مسئله اجتماع امر و نهی از صغریات بحث دلالت نهی بر فساد در عباد می شود که آن هم یک فرضی است و بحث ما در جهت اثبات جواز و امتناع است. آن مرحله بعد از این مرحله فعلی است. بحث فرق بین این دو مسئله کامل شد. بحث بعدی این است که مسئله اجتماع امر و نهی از چه نوع بحثی است آیا اصولی یا فرعی یا کلامی یا مبادی احکام یا مبادی تصدیقیه است؟

۱- مطارح الانظار، شیخ انصاری، ص ۱۲۷.

نوعیت مسئله اجتماع امر و نهی ۹۳/۰۲/۲۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: نوعیت مسئله اجتماع امر و نهی

مفردات امر و نهی ذکر شد

محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه درباره تعریف مسئله امر و نهی مفردات را تعرض کردند و خصوصیات مسئله را شرح می دهند که این مسئله اجتماع امر و نهی با مسئله نهی در عبادت چه فرقی دارد که گفته شد.

این مسئله فقهی است یا اصولی و کلامی

در ادامه می فرماید: این مسئله از چه نوع است؟ فقهی، اصولی، کلامی یا غیره.

چند عنوان در کلام محقق خراسانی

در بیان محقق خراسانی چند عنوان آمده است، این عناوین عبارتند از:

عنوان اول مسئله فقهیه است

۱.مسئله اجتماع امر و نهی، مسئله فقهیه است. منظور از مسئله فقهیه این است که بحث از عوارض فعل مکلف می شود. مکلفی که از باب اتفاق فعل او متعلق امر و نهی قرار گرفت، این فعل مکلف حکمش چیست؟ آیا محکوم به صحت است یا محکوم به بطلان و فساد. قاعده این است که هرکجا بحث از عوارض فعل مکلف باشد، مسئله فقهی می شود. در رد این وجه گفته شده است که مسئله فقهی نیست، بلکه بحث از سرایت حکم متعلق به متعلق دیگر است، نه بحث از عوارض فعل مکلف. بحث سرایت حکم از متعلق امر به متعلق نهی یک مسئله عقلی است. بحث از صحت و بطلان فعل مکلف بحث فقهی است، و اینجا بحث از سرایت است و بحث فقهی نیست.

ص: ۶۹۱

عنوان دوم مسئله اجتماع مسئله کلامی است

مورد دوم گفته شده است که این مسئله اجتماع امر و نهی یک مسئله کلامی است. محقق قمی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: هرچند این مسئله، مسئله کلامی است. چون بحث عقلی است و مرتبط است با احکام دین که منتهی می شود به احوال مبدأ و معاد. عنوان مسئله، مسئله کلامی است هرچند با چند واسطه ولی منتهی می شود به بحثی از احوال مبدأ و معاد که می شود مسئله کلامی. ولیکن این مسئله کلامی آثار فقهی دارد که اصحاب ما این مسئله را در فقه دنبال کرده اند و من هم پیروی می کنم از اصحاب و این مسئله کلامی را در فقه بحث می کنم. (۱)

کلام سید الخویی در رد این نظریه

سیدنا الاستاد در مورد توجیه یا رد این رأی می فرماید: قولی به کلامی بودن مسئله اجتماع امر و نهی قابل التزام نیست. برای اینکه بحث عقلی است، ولیکن هر بحث عقلی را بحث کلامی را نمی توانیم اعلام بکنیم. آن توجیهی که ما داشتیم، گفتیم که با چند واسطه گفته می شود که یا مستقیم از احوال مبدأ و معاد بحث کند یا با یک واسطه که عرف آن واسطه را لحاظ نکند و بحث بشود از احوال مبدأ و معاد، و الا بحث کلامی نمی شود.

ص: ۶۹۲

۱- قوانین الاصول، محقق قمی، ج ۱، ص ۱۴۲.

عنوان سوم این مسئله از مبادی احکامیه است

۲.گفته شده است که نوع این مسئله از نوع مبادی احکامیه است. اشاره شده است که مبادی سه قسم است: ۱.مبادی تصوریه که عبارت است از تصور موضوع و محمول و تصور بدون نسبت و مفردات قضیه. اگر در یک مسئله از مفردات آن بحث کردید، می شود مبادیه تصوریه. در بحث اجتماع امر و نهی که بحث از معنای واحد، معنای جواز بیاید، می شود بحث از مبادی تصوریه. ۲ مبادی تصدیقیه، که به اصطلاح تعبیر امام خمینی براهینی است در جهت اثبات محمول برای موضوع، هر کجا در شکل اول قیاس منطقی که گفته می شود کل متغیر حادث، این دلیل مبدأ تصدیق نتیجه است. هر چیزی که مبدأ تصدیق نتیجه بود، می شود از مبادی تصدیقیه. «العالم متغیر»، «و کل متغیر حادث»، این کل متغیر حادث مبدأ تصدیق نتیجه است. ۳. این قسم معروف است اما مشهور نیست. مبادی احکامیه، در این موارد از خصوصیت و احوال حکم بحث می کند. مثلا مقدمه واجب که لزوما باید انجام بدهیم، حکم این چه حکمی است؟ آیا حکم عقلی است یا حکم ترشحی شرعی است. همین اجتماع امر و نهی که هر دو جمع می شوند از باب اتفاق، این متعلق در موقع جمع شدن امر و نهی چه حکمی دارد؟ از احوال حکم بحث می کند. بنابراین ضمن شرح اقسام مبادی رسیدیم به اینکه گفته می شود این بحث از نوع مبادی احکامیه است. این وجه را شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه بیان می فرماید که: «و الاولی أن یقال انها من مبادی الاحکامیه». اولی این است که گفته شود مسئله اجتماع امر و نهی از مبادی احکامیه است. (۱)

۱- مطارح الانظار، شیخ انصاری، ص ۱۲۷.

بحث مبنائی است

اما درباره صحت و التزام به این بیان، سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: این بیان از اساس قابل التزام نیست. برای اینکه ما در بحث مبادی به عین الاعتبار که بنگریم، مبادی از دو گونه بیشتر نیست: یا تصوریه است و یا تصدیقیه. که تصوریه موضوع و محمول را بررسی می کند و یا مفردات را و تصدیقیه بحث از مبدأ تصدیق نتیجه به میان می آورد که مثال می زند مسائل اصولیه نسبت به احکام فقه مبادی تصدیقیه است. مبادی اصولیه مثل اصاله الظهور و مثل دلالت امر بر وجوب، مسائل اصولیه مبادی تصدیقیه برای احکام فقهی است، یعنی مبدأ صدق نتیجه می شود. مبادی احکامیه نداریم تا بگوییم این بحث مسئله اجتماع امر و نهی از قبیل مبادی احکامیه است. بنابراین بحث می شود مبنایی، بر مبنای آنهایی که مبادی را سه قسم می دانند که مبادی احکامیه یکی از مبادی است و خصوصیات را دارد، ممکن است آن خصوصیات اینجا منطبق باشد. و بر مبنای سیدنا که مبادی احکامیه را انکار می کند، و می فرماید: مبادی تصوریه و تصدیقیه است، و دیگر مبادی احکامیه نداریم تا بگوییم که مسئله اجتماع امر و نهی از قبیل مبادی احکامیه است. (۱)

عنوان چهارم مسئله اصولی است

وجه چهارم درباره نوعیت مسئله اجتماع امر و نهی، محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: مسئله اجتماع امر و نهی از قبیل مسئله اصولیه است. همان تعریفی که مسئله اصولی دارد، اینجا منطبق است. تعریف مشهور که محقق خراسانی آن تعریف مشهور را قبول کرد. مسئله اصولی این است که «التی تقع نتیجته فی طریق استنباط الاحکام الکلیه الفرعی». مسئله اصولی آن است که نتیجه آن در طریق استنباط حکم شرعی قرار بگیرد. اینجا هم همان تعریف صادق است، می گوییم اگر امر و نهی با هم به حسب اتفاق جمع شدند و ما نتوانستیم جواز را ثابت کنیم، این جواز در این مورد واسطه می شود برای استنباط حکم کلی که صحت صلاه برای هر مکلف گرفتار، و بطلان صلاه براساس اثبات امتناع. اگر امتناعی شدیم، امر و نهی واسطه می شود در استنباط بطلان صلاه فرد گرفتار بین امر و نهی. و این تعریف از یک سو ثابت می کند که مسئله اصولیه است و از سوی دیگر از حکم جزئی بحث نمی کند و فقهی نیست و کلامیه نیست چون بحث اصولی و واسطه در استنباط است. مبادی احکامیه نیست، چون از احوال حکم بحث نمی کنیم، ما از استنباط بحث می کنیم.

۱- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج ۴، ص۱۷۹.

محقق خراسانی و امام خمینی می فرمایند مسئله اصولی است

امام خمینی قدس الله نفسه الزکیه همین فرمایش محقق خراسانی را تایید می کند، می فرماید: مسئله اصولیه است. (۱)

عنوان پنجم: محقق نائینی می فرماید از مبادی تصدیقیه است

وجه پنجم درباره نوع مسئله، محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه کتاب اجود التقریرات جلد ۱ صفحه ۳۳۳ می فرماید: این مسئله از سنخ مبادی تصدیقیه است. برای اینکه بحث صغروی است. بحث صغروی، صغرای مسئله مبدأ صدق نتیجه نمی شود، مثلا العالم متغیر، حدوث را ثابت نمی کند، کل متغیر حادث، نتیجه را ثابت می کند. پس بحث صغروی است که گفتیم آیا اجتماع امر و نهی سرایت دارند در متعلق شان یا سرایت ندارند، بحث صغروی است. و بحث صغروی مبدأ تصدیق به نتیجه نیست. بنابراین این بحث به طور کلی که صغروی شد، از مسائل اصولیه نیست، و بحث مسئله اصولیه بحث کبروی است، بنابراین مسئله اصولیه نمی تواند باشد. در نتیجه بحث اجتماع امر و نهی می شود صغری برای کبرایی که عبارت است از این عنوان که اجتماع امر و نهی در متعلق واحد دارای چه حکمی است؟ جواز اجتماع که نتیجه آن صحت و امتناع اجتماع که نتیجه آن بطلان. و این بحث منتهی می شود به تعارض، در صورتی که منتهی به تعارض شد، تعارض بین امر و نهی مسئله اصولیه است. تعارض نتیجه اش می شود تساقط و حکم به بطلان می کنیم یا تعارض نتیجه اش می شود تخییر و حکم به تخییر می کنیم. این مسئله اجتماع امر و نهی در حقیقت از آغاز تا فرجام می شود مبادی تصدیقیه. اما می فرماید: مبادی تصدیقیه است اما مسئله اصولیه نیست. چون اولا بحث صغروی ابتداء مطرح می شود و ثانیا بناء بر امتناع، استنباط حکم نیست. اگر ما گفتیم که اجتماع امر و نهی ممتنع است، استنباط نمی شود. در مسئله اصولیه باید بگوییم که مسئله، واسطه حکم است و واسطه در استنباط نمی شود. این رد کلام محقق خراسانی.

۱- مناهج الوصول، امام خمینی، ج ۲، ص ۱۱۳.

عنوان ششم: سید الاستاد می فرماید: اصولیه عقلیه است

وجه ششم درباره نوعیت مسئله: سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه در این بحث می فرماید: مسئله اجتماع امر و نهی از سنخ مسئله اصولیه عقلیه است. اما اینکه مسئله اصولیه است که تعریف آن این است که واسطه در استنباط است و این اجتماع امر و نهی هم واسطه در استنباط قرار می گیرد.

جواب سید از اشکال محقق نائینی

اشکالی که محقق نائینی دارند که اجتماع امر و نهی بناء بر امتناع، استنباط حکم نیست، این اشکال وارد نیست. اولا بطلان هم حکم وضعی است. استنباط حکم لازم نیست که حکم تکلیفی ایجابی باشد، در اثر امتناع اجتماع، حکم بطلان عبادت ثابت می شود، یعنی امر ندارد و عبادت باطل است. و ثانیا مسئله اجتماع امر و نهی دو صورت داشت: در صورت امتناع آن استنباط حکم نیست بر مبنای محقق خراسانی و اما در صورت جواز که قطعا استنباط حکم است و آن حکم به صحت صلاه است. بنابراین در مسئله اصولیه استنباط حکم ولو در بعض از صور کافی است برای تحقق عنوان مسئله اصولیه. که اینجا در صورت اجتماع امر و نهی می شود واسطه در استنباط صحت عبادت. بعد از این می فرماید: مسئله که اصولیه شد و واسطه در استنباط قرار گرفت، عقلیه هم است. عقلی فلسفیه و عقلیه کلامیه و عقلیه اصولیه که عقلیه اصولیه تحلیل عقل است و اینجا تعبیر سید این است که حاکم عقل است.

توضیح تکمیلی درباره نوعیت مسئله اجتماع امر و نهی ۹۳/۰۲/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: توضیح تکمیلی درباره نوعیت مسئله اجتماع امر و نهی

مسئله امر و نهی را از جهت اهمیت آن، تعریف کامل و جامعی کرده اند. در ابتداء مفردات مسئله بحث شد که منظور از واحد در اجتماع امر و نهی در شئ واحد چیست و منظور از جواز و امتناع چه چیز است و منظور از امر و نهی چه امر و نهی ای است. بعد از مفردات، نوعیت مسئله را بحث می فرمایند که عنوان کردند مسئله اجتماع امر و نهی، مسئله اصولیه است.

خلاصه کلام محقق نائینی و استدلال ایشان

در این رابطه هفت تا وجه گفته شد که در تکمیل این وجوه، وجهی را که محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه فرمودند که مسئله اجتماع امر و نهی از مبادی تصدیقیه است. خلاصه استدلال شان این بود که بر اجتماع امر و نهی مسئله فرعی شرعی مترتب نمی شود تا بگوییم مسئله اصولیه است. بنابراین صغرای قضیه را تشکیل می دهد. با توجه به بحث از جهت اول مسئله که مسئله اجتماع امر و نهی از دید ایشان دارای دو جهت بحث است: جهت اول مربوط به سرایت که شرح دادیم که سرایت حکم متعلق امر به متعلق نهی و سرایت حکم متعلق نهی به متعلق امر. جهت دوم مربوط می شود به قدرت مکلف. بحث امر و نهی در ارتباط با جهت اول منتهی می شود به تعارض، سرایت اثر هر دلیل به دلیل دیگر می شود تعارض. و نحوه بحث مسئله اجتماع امر و نهی در ارتباط با جهت دوم منتهی می شود به تزاحم. بنابر اینکه مسئله اجتماع را در ارتباط با جهت اول بحث بکنیم، این اجتماع امر و نهی موضوع می شود برای تعارض و تعارض که شد، آنگاه واسطه در استنباط احکام می شود و بحث کبروی. در نتیجه تعارض، حکم شرعی ثابت می شود که صحت یا بطلان است. اما از اجتماع امر و نهی به طور دقیق مسئله شرعی و فرعی استفاده نمی شود. چون بنابر امتناع حکمی ندارد. (1) جوابش را سید داد که فرمود: لازم نیست که حکم از هر جهت مترتب بشود، از یک طرف اگر حکم شرعی مترتب شد، کافی است. در اجتماع امر و نهی بنابر جواز حکم مترتب می شود. اشکال دوم هم این بود که گفتیم اینکه می گویید امتناع، موضوعی نیست که حکم شرعی مترتب بشود، نفی حکم است، ما گفتیم بنابر امتناع هم می شود بطلان و فساد و این هم حکم است. خود محقق نائینی تصریح می فرماید: این مسئله اجتماع امر و نهی می شود از مبادی تعارض. عنوان می کند مبادی تصدیقیه و در شرح می شود از مبادی تعارض. براساس آن شرحی که نسبت به معنای مبادی تصدیقیه داشتیم، نتیجه این می شود که مبادی تعارض، مبادی تصدیقیه نیست. مبدأ تصدیق نتیجه است و در اینجا مسئله اصولیه مبادی تصدیقیه برای حکم فقهی است براساس شرح سیدنا الاستاد.

ص: ۶۹۷

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج ۱، ص ۳۳۳.

محقق نائینی فرمود مسئله اجتماع از مبادی تصدیقیه است و حال اینکه از مبادی تصوریه است

بنابراین مبادی تعارض از مبادی تصدیقیه نیست، بلکه در حقیقت از مبادی تصوریه می شود. چون موضوع برای تعارض محقق می کند. در جهت بیان موضوع اگر بود، هر بحث مقدماتی که در جهت تحقیق و تبیین موضوع باشد، از مبادی تصوریه است. بعد از این، وجه ششم که سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه فرمودند: که نوع مسئله اجتماع امر و نهی عبارت است از مسئله اصولیه عقلیه. (۱)

معیار صغروی بودن مسئله چیست؟

سوال: با این اشکالات، چطوری بحث را صغروی دانستند.

جواب: منظور از صغروی این است که در بحث نتیجه مستقیم بلا واسطه مترتب نشود. بحث اگر یک واسطه دیگر هم داشت، مستقیما به خود آن بحث اگر نتیجه فقهی مترتب نشد، این بحث می شود صغروی. لذا اجتماع امر و نهی مستقیما بناء بر امتناع، حکم شرعی به آن مترتب نمی شود و باید ارتباط بگیرد به تعارض و بعد از تعارض می شود محل برای ترتب حکم فقهی شرعی. فرمودند: مسئله اصولیه و عقلیه است.

منظور از عقلیه بودن چیست؟

اما عقلیه بودن را، شرح می دهد که عقل مستقل و عقل غیر مستقل را که عقل مستقل نیاز به مقدمه خارجی و شرعی ندارد و عقل غیر مستقل، حکم عقل است اما نیاز به یک مقدمه شرعی دارد. عقل مستقل مثل تحسین عقل و تقبیح ظلم، و عقل غیر مستقل مثل وجوب مقدمه واجب که حکم عقل است اما یک واجبی از سوی شرع باید باشد. بعد می فرماید: این مسئله از قبیل حکم عقل غیر مستقل است. یک امر و نهی از سوی شرع است، ولی بعد از که این امر و نهی جمع شد، اینجا عقل حاکم است. عقل حکم می کند که آیا این حکم متعلق امر به متعلق نهی سرایت می کند، چون متعلق یکی است یا سرایت نمی کند؟ اینجا حکم عقل است. به تعبیر دیگر حاکم، عقل است، تحلیل گر، عقل است و هر کجا که تحلیل گر عقل بود، می شود حکم عقلی اصولی. که در مقابل آن حکم عقلی فلسفی و حکم عقلی کلامی است. که حکم عقلی اصولی عبارت است از تحلیل عقل و ادراک عقلی و درک احتمالات عقلا، که اینها می شود درک احتمالات عقلی منتها احتمالات عقلایی. پس مسئله عقلیه است و از سوی دیگر اصولیه است.

۱- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج ۴، ص۱۸۲.

دو خصوصیت مسئله اصولیه

سید می فرماید: مسئله اصولیه دارای دو تا رکیز است: ۱. همان که مشهور گفت که واسطه در استنباط حکم شرعی فرعی کلی، ۲. این وساطتش نیاز به ضمیمه ندارد و خودش مستقلا واسطه می شود. اصاله الظهور که واسطه در استنباط قرار می گیرد، به این اصاله الظهوریت خودش از جایی کمک نمی گیرد و استقلال دارد. در جهت ارائه نتیجه و اثبات حکم نیاز به ضمیمه ندارد. این دو خصوصیت در مسئله وجود دارد، هم بحث عقلی است و هم خود اجتماع امر و نهی بما هو اجتماع امر و نهی بدون ضمیمه، واسطه در استنباط احکام قرار می گیرد. علی الجواز واسطه در اثبات حکم به صحت می شود و علی الامتناع واسطه در اثبات حکم به بطلان می شود. بنابراین هم وصف عقلیه وجود دارد و هم وصف اصولیه.

مراحل پنجگانه مسئله

در ادامه محقق خراسانی پس از که مفردات بحث شد، و نوعیت مسئله بحث شد، در مرحله سوم سنخیت مسئله را بحث می کند و مرحله چهارم قلمرو مسئله و مرحله پنجم شروط مسئله است.

محقق خراسانی می فرماید: مسئله اجتماع مسئله عقلی است نه لفظی

در این مرحله از بحث، منظور از بحث این است که آیا مسئله اجتماع امر و نهی از سنخ بحث لفظی است یا از سنخ بحث های عقلی است. محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: این مسئله اجتماع امر و نهی از سنخ بحث عقلی است. به دلالت لفظ ربطی ندارد. پس از که اجتماع اتفاق افتاد یا تصور شد، ادراک عقلی است و بحث از ادراک عقل است و به دلالت لفظ ربطی ندارد. هرچند ظاهر عبارت در مرحله تصور می نماید که لفظی باشد، چون امر و نهی است. که تصور بشود که امر و نهی طلب لفظی است و این طلب قولی است، پس بحث بشود از سنخ بحث لفظی، ولیکن در مرحله تصدیق این دلالت امر و نهی محور بحث نیست، به خود امر و نهی و اصل دلالت امر و نهی کار نداریم، مرحله بعد که امر و نهی جمع بشوند در متعلق واحد، آنجا بحث از دلالت لفظ نیست، که سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: «لفظ لا یدل علی ان المتعلق واحد أو اثنان»، درک عقلی است، یک جا امر و نهی جمع شده است، لفظ دیگر دلالت نمی کند، لفظ دلالت بر مدلول وضعی اش دارد. (۱)

ص: ۶۹۹

۱- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج ۴، ص۱۸۲.

توهم دیگر

اما از جهت بیان و رأی دیگری که از سوی بعضـی از محققین آمـده، در ابتـدای رأی توهم می شود که بحث لفظی باشـد، در ابتـداء بحث اجتمـاع امر و نهی گفتیم که سه قول وجود دارد: «ثالثهـا الجواز عقلاـ و الامتنـاع عرفـا»، که قول سوم تفصـیل قائل اسـت، کـه اجتمـاع امر و نهی جـایز است عقلاـ و ممتنـع است عرفـا. از این کلمه عرفـا و امتنـاع عرفی در دیـد ابتـدایی اینچنین برداشت می شود که دلالت لفظ باشـد. چون در بحث های اصولی از عرف آنچه اسـتفاده می شود، فهم ظهورات و فهم معانی الفاظ است و از بحث عقلی فاصله می گیرد. لذا گفتیم عرف مرجع است در تعیین معانی الفاظ یا تشخیص ظهورات.

نظر محقق اردبیلی تفصیل است

این مطلب را محقق اردبیلی فرموده است که اجتمـاع امر و نهی از این قرار است که از لحـاظ عقلی جـایز است و از دیـد عرف ممتنع. (۱)

جواب نظر محقق اردبیلی اولا و ثانیا

سیـدنا الاسـتاد می فرماید: این بیان و این وجه اولا التزام به این وجه دلیل ندارد. برای اینکه در مثل بحث اجتماع امر و نهی که یـک بحث دقیـق است، برای عرف فرصـتی وجـود نـدارد. بحث به این دقت کـار عرف نیست. لـذا عرف مرجع است در تعیین معـانی الفـاظ و تشـخیص ظهورات امـا در تطبیق مفـاهیم بر مصـادیق جایی برای حکمیت عرف وجود نـدارد. و در مسائلی که دقـت عقلاـیی و تحلیـل عقلی لاـزم دارد، زمینـه برای مرجعیـت عرف فراهـم نیست. و ثانیـا بر فرضـی که این تفصـیل را ملـتزم بشویم،از این تفصـیل دلالت لفظی اسـتفاده نمی شود، بلکه منظور از تفصـیل این است که اگر عقل، حاکم باشـد، عقل قدرت تجزیه دارد. متعلق به ظاهر واحـد را می توانـد به خاطر تعدد عنوان، دو وجه و دو صورت ترسـیم کند. یعنی همان متعلق واحد در تجزیه عقلی می شود دو تـا متعلق که ظـاهرش یکی است و بـا دقت دو تـاست که اگر دو تـا شـد، جایز است در مثل چنین مورد اجتماع امر و نهی. چون منتهی به تضاد نشـده است و متعلق هم دوتاست. و اما براساس دید عرف که مسامحی می نگرد، آن مجمع امر و نهی را واحـد می نگرد، پس از که واحـد تلقی کرد، اجتماع امر و نهی در متعلق واحد منتهی به تضاد می شود و عرفـا جـایز نیست. دیـد عرف، مطرح است نه اینکه بگوییم عرف از دلاـلت لفـظ اسـتفاده می کنـد تـا دلالت لفظ بشود وارد بحث و بحث ما سنخ لفظی بشود.

ص: ۷۰۰

۱- مجمع الفائده، مقدس اردبیلی، ج ۲، ص ۱۱۲.

استدراک محقق خراسانی

یک استدراکی در آخر این مسئله محقق خراسانی دارد که می فرماید: «غایه الامر عدم الوقوع بدلاله اللفظیه»، منظورش استدراک است که اگر در بحث اجتماع امر و نهی قائل به جواز شدیم، گفتیم که امر و نهی در متعلق واحد جمع می شود، در اینجا یک دلالت لفظی مطرح می شود و آن این است که می گوییم وقوعش نیاز دارد به دلالت لفظی و در مثل مسئله ما دلالت لفظ بر وقوع وجود ندارد. اینجاست که بحث از دلالت لفظ به میان می آید ولیکن این مقدار در تکمیل بحث، سنخ بحث را عوض نمی کند.

سوال: چطور در بحث نوعیت محقق خویی می فرماید مسئله عقلی است و حال آنکه اگر مسئله عقلی باشد، باید در سنخیت مطرح بشود.

جواب: مسئله نوعیت، خود مسئله نوع آن می شود از نوع اصولی یا نوع فقهی یا نوع کلامی که اگر واسطه در استنباط بشود می شود اصولی، بحث کلامی است که می شود کلامی یا فقهی می شود و حکم جزئی دارد می شود نوع فقهی. نوعیت مسئله از آن باب است. اما سنخ این است که حاکم در مسئله و مرجع برای توضیح و تحلیل بحث لفظ است یا عقل، این می شود سنخ. بنابراین سه مرحله را که گفتیم مفردات و نوعیت و سنخیت. مرحله چهارم قلمرو بحث.

اما قلمرو مسئله

اولا باید توجه کنیم که منظور از این بحث این است که اجتماع امر و نهی قلمرو آن تا کجاست؟ آیا اختصاص دارد به واجب و حرام عینی تعیینی نفسی، یا شامل واجب و حرام تخییری هم می شود. و همینطور آیا شامل واجب و حرام موسع هم می شود یا نمی شود؟

رأی اول شیخ انصاری می فرماید: بحث اجتماع امر و نهی اختصاص به واجب تعیینی عینی نفسی ندارد، بلکه شامل واجب موسع هم می شود. اما درباره واجب تخییری زمینه برای اجتماع امر و نهی وجود ندارد. مثال می زند اگر کسی دستور بگیرد از سوی مولای عرفی که فرض کنید کسی از سوی پدر خودش که فقیه و مجتهد هم است، دستور بگیرد که واجب تخییری و حرام تخییری. این مولای عرفی بگوید «تزوج هندا أو أختها»، واجب تخییری شد. و بعد حرام تخییری بگوید «دع تزویج هند و أختها»، حرام تخییری شد. اینجا می بینیم که متعلق هر دو براساس توجیه شیخ انصاری هم متعلق امر است و هم متعلق نهی. همین هند و اختها هم متعلق امرند و هم متعلق نهی، اما به شکل تخییری. اجتماع در متعلق واجب تخییری و حرام تخییری شیخ می فرماید که جایز است. (۱) اما سیدنا الاستاد می فرماید: اینجا جمع در حقیقت صورت نمی گیرد، به این معنا که اگر فرد اقدام کرد به تزویج هند، اخذ به یک فرد واجب شده و ترک یک فرد حرام شده و امتثال هر دو صورت گرفته، هم ترک تزویج اخت شده و اخذ به تزوج هند. در حقیقت در واجب و حرام تخییری مجمع واحد برای امر و نهی محقق نمی شود، از این رو می توانید بگویید که اصلا در این متعلق زمینه برای اجتماع وجود ندارد که سیدنا الاستاد فرمود. اما پس از این محقق خراسانی می فرماید: حتی در واجب تخییری زمینه برای اجتماع امر و نهی وجود دارد.

۱- مطارح الانظار، شیخ انصاری، ص ۱۲۷.

تحقیق تکمیلی درباره قلمرو اجتماع امر و نهی ۹۳/۰۲/۳۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تحقیق تکمیلی درباره قلمرو اجتماع امر و نهی

گفته شد که شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه این اجتماع اختصاص به واجب تعیینی و عینی و نفسی ندارد، بلکه شامل همه انواع واجب ها و حرام هاست مگر نوع تخییر آن که گفت در تخییری جایی برای اجتماع امر و نهی وجود ندارد. واجب تخییری و حرام تخییری می تواند متعلق امر و نهی باشد در یک زمان، ولی چون تخییری هستند، انجام یکی با ترک دیگری قابل جمع است و مسئله به تضاد روبرو نمی شود. در ادامه می فرماید: اعم از اینکه بین واجب و حرام تخییر شرعی باشد یا تخییر عقلی باشد، فرق نمی کند. (۱)

شیخ انصاری می فرماید: واجب موسع و مضیق و مشروط داخل در محل نزاع است

و در پایان این بحث می فرماید: اما سایر اقسام امر و نهی «من الموسعین و المضیقین و المشروطین لا فرق لها فی دخولها فی محل النزاع»، می فرماید: سایر اقسام از جمله موسعین که واجب و حرام هر دو موسع باشند، باز هم در محل نزاع قرار می گیرد.

گفته شده در واجب موسع، جایی برای اجتماع امر و نهی نیست

بعضی از محققین فرموده اند و درست هم است که می گوییم تحقیق این است که در موسعین جایی برای اجتماع امر و نهی و تضاد بین امر و نهی وجود ندارد. مثلاـ اگر مولی امر کند که از زوال تا غروب یک ساعت حرف نزنید لا تتکلم ساعه و بعد بگوید در همین فرصت یک ساعت تدریس کنید. امر و نهی هر دو جمع شده در متعلق واحد موسع، با هم دیگر تضاد ندارد. ساعت اول سکوت می کند و ساعت وسط درس می گوید و ساعت سوم سکوت می کند و ساعت چهارم درس می گوید، جایی برای تضاد بین حکمین در عمل وجود ندارد. بنابراین مضافا بر اینکه در تحقیق میدانی به تضاد برنمی خوریم، با ظاهر کلام خود شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه هم این مطلب تطبیق نمی کند، چون ایشان فرمودند که تخییر از محل نزاع خارج است، شرعی باشد یا عقلی و این مثالی که زدیم در واجب موسع، تخییر عقلی است و با ظاهر کلام ایشان هم این واقعیت عینی تطبیق نمی کند.

ص: ۷۰۳

۱- مطارح الانظار، شیخ انصاری، ص ۱۲۷.

وجه کلام شیخ انصاری

مگر اینکه بگوییم در واجب موسع گاهی اتفاق می افتد. واجب موسع است اما تاخیر شد و وقتی برای انجام یکی از عمل شد، آنجا امکان جمع بین متعلق واجب و حرام، آماده است. مثلاـ همان دو ساعتی که فرض کردیم، ساعتی امر به تکلم و ساعتی

نهی از تکلم، موسع بود و به اختیـار خودش یا براساس سوء اختیار خودش مکلف تاخیر انـداخت تا شـد یک ساعت به آخر به غروب، در آن ساعت آخر غروب نه لا تکلم جا دارد و نه تکلم، چون هر کـدام یک ساعت وقت می گیرند، و در یک ساعت دو عمـل یـک سـاعتی نگنجـد. بنـابراین هرچه آن محقق محشـی اشـکال کرده باشـد و آنچه را که اضافـات اعلام کرد، شیخ انصاری به این وضوح مطلب را غفلت نمی کنـد. پس توجیه این است که در واجب موسع، هم امر و نهی در متعلق واحد جمع می شود و قابل تصور است، هرچند در موارد خاصی باشد.

سوال: این مسئله از بحث تخصصا بیرون می رود، اجتماع امر و نهی نیست، وقتی که موسع است. اجتماع امر و نهی جایی است که وقت نداشته باشیم.

جواب: ایشـان می فرمایـد که اجتمـاع امر و نهی حتی فی الموسـعین است. مـا مثال موسـعین را زدیم، دیـدیم در مثال موسـعین اجتمـاع نیست، یـک سـاعت سـکوت و یـک سـاعت تـدریس در ظرف وقت هشت ساعتی، که هر ساعتی انتخاب بکنـد برای سکوت و هر ساعتی انتخاب کند برای تدریس تنافی ندارد. بعد گفتیم گویا می فرماید: در موسعین هم امکان دارد. موسع اگر به سـاعت آخر برسـانیم، از موسع بودن که بیرون نمی رود. مضـیق آن است که از سوی شـرع سـاعت و وقت مخصوص تعیین شـده. نمی توان گفت که در واجب موسع، سـاعت آخر مضـیق است. کـل این مـدت هشت سـاعت از ابتـداء تـا هشت ساعت ظرفیت موسع است. در واقع مکلف این کار را کرده. بنابراین بیان شیخ انصاری درباره واجب موسع قابل توجیه است.

آراء دیگر درباره واجب تخییری

اما آراء دیگر درباره واجب تخییری چه توجیهی ارائه می کنند.

محقق خراسانی می فرماید: قلمرو اجتماع امر و نهی انصراف به تعیینی و عینی و نفسی ندارد

محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: قلمرو اجتماع امرو نهی از وسعت قابل توجهی برخوردار است و انصراف به تعیینی و عینی و نفسی نیست، هرچند ادعاء بشود، ادعای یک انصراف بدوی است و هرچند گفته شود که اغلب اتفاقی که در این مسئله دیده می شود، مسئله اجتماع امر و نهی مربوط می شود به واجبات عینی و نفسی و تعیینی و حرمتش هم همینطور که عینی و نفسی و تعیینی. هرچند این ادعاء اعلام شود که اغلب این است، طبیعی است که اغلبیت تعیین کننده نیست. اغلبیت مورد را به خود اختصاص نمی دهد. اغلب، مخصص نیست. بلکه عموم ملاک و اطلاق امر و نهی که یک شمول و فراگیری می آورد که در تمامی مواردی که بحث از جمع بین امر و نهی به میان بیاید یا جمع واجب و حرام مطرح بشود، چه نفسی و عینی و تعیینی باشد و چه از اقسام دیگر، اجتماع امر و نهی قابل تصور است. اما اگر اشکال بشود که ماده امر ممکن است انصراف داشته باشد به تعیینی، در جواب گفته می شود که این انصراف محقق نیست، هرچند به طور اغلب ماده واجب ممکن است به واجب تعیینی به کار برود. و بعد اگر گفته بشود که در اقسام واجب گفته شد که مقتضای اطلاقات نفسی عینی تعیینی است، در جواب می گوییم آنجا مطلب از باب مقدمات حکمت به دست می آید، و به توسط اطلاق و مقدمات حکمت آن واجب ها مشخص می شود که شرحش را دادیم. اما اینجا مقدمات حکمت مانع دارد، مانع آن عموم ملاک است. چون عموم ملاک، تضاد بین الحکمین الالزامیین من ناحیه المنتهی و تضاد بین الامرین الالزامین من ناحیه المبدأ. عموم ملاک این واقعیت را اعلام می کند که اختصاصی در کار نیست، حتی در واجب تخییری. در واجب تخییری هم می فرماید: اجتماع امر و نهی کار ممکنی است. مثال می زند، می فرماید: اگر از یک سو امر آمده باشد بر اینکه «صلّ أو صم»، از سوی دیگر هم نهی آمده باشد که «لا- تدخل الدار أو لا- تجالس الاغیار»، نهی تخییری است و امر تخییری است. اینجا قابل جمع است که اگر مکلف وارد دار بشود، در آن زمان مجالست اغیار هم باشد، مثلا- چند نفر اغیار هم آنجا نشسته است، مجالست معنایش مکالمه نیست، یعنی آن هم در آن خانه است و مکلف هم در آن خانه است، در یک جا بنشینند، می شود مجالست اغیار. فرد وارد شد در خانه ممنوع الدخول و مجالست اغیار که ممنوع بود. از این سو نهی تخییری جمع شد هر دو فردش. از سوی دیگر وقت نماز رسید و دیگر فرصت نیست و صوم وقت آن گذشته و فقط صلاه است، این صلاه اینجا امر دارد و این دخول دار و مجالست اغیار نهی دارد، در همین حال هم امر در یک عمل تعلق دارد و هم نهی، جمع بین امر تخییری و نهی تخییری است. بنابراین درباره امر و نهی تخییری هم همان شرحی که دادیم که گاهی اتفاق می افتد. که با این، جواب شیخ انصاری هم داده می شود که جمع می شود با بیان شیخ انصاری که شیخ انصاری فرمود در تخییرین قابل تصور نیست، گفتیم به طور طبیعی و معمولی قابل تصور نیست اما گاهی اتفاق می افتد جایی که هر دو فرد منهی عنه با هم جمع شده باشد.

محقق اصفهانی: اجتماع امر و نهی تخییری جایی است که متعلق نهی از باب اتفاق جمع شده باشد

محقق اصـفهانی قدس الله نفسه الزکیه که این شـرحی را گفتیم، از بیان ایشان بود به این مضمون که اجتماع امر و نهی تخییری جایی است که متعلق نهی هر دو فرد از باب اتفاق جمع شـده باشد، در آنجاست که اجتماع امر و نهی به حسب واقع اتفاق می افتـد. اما به طور طبیعی و عادی همان که شـیخ انصاری فرمود که متعلق امر تخییری و متعلق نهی تخییری هرچند هر دو در دید ابتدایی یک عمل بنماید ولی قلمرو که تخییری است، با هم اصطکاک و اجتماع ندارند.

سوال: اینکه می فرمایید صم وقتش تمام شد، و این دیگر تخییری نیست، و امر به صلاه داریم.

جواب: در واجب تخییری وقتی که یـک فردش را انتخـاب کنیم که انجام بـدهیم، در عمل که تعیین بشود، اصل تخییری بودن به حسب شـرع را از بین نمی برد، منتها در مقام عمل تخییری قطعا به یک فرد بایـد تحقق پیـدا کند و به یک فرد باید در عمل تطبیق کنـد. واجب تخییری معنـایش این نیست که از ابتـداء تـا انتهـاء هر دو فرد همراه باشـد، واجب تخییری در عمل یک فرد است، نه دو فرد مورد تخییری و اختیار.

اما سید الاستاد می فرماید: واجب تخییری از محل نزاع خارج است

ص: ۷۰۶

اما سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: واجب تخییری و حرام تخییری از محل نزاع خارج است. برای اینکه در واجب تخییری مطلوب شرعی، ایجاب جامع انتزاعی است. واجب، جامع است یعنی احدهما. اما در نهی تخییری مطلوب شرعی حرمت جمع بین الافراد است، مثلاـ جمع بین الاـختین در تزویج که امر شد به احد الاختین از باب امر مولای عرفی، واجب، جامع است یعنی احدهماست و با یکی از این دو تا. حرام است جمع بین اختین، مطلوب شرعی در نهی، حرمت جمع است و مطلوب شرعی در امر تخییری، ایجاب جامع است. بین وجوب جامع و حرمت جمع تضادی نیست نه در مبدأ و نه در منتها. اما در مبدأ که مقام جعل و مصلحت است، در جانب امر تخییری مصلحت اختصاص دارد به جامع و در جانب نهی تخییری مفسده اختصاص دارد به جمع، این دو از هم جداست و مصلحت به جامع انتزاعی تعلق دارد و مفسده به جمع بین الفردین تعلق دارد. اما از ناحیه منتهی می فرماید: از جهت منتهی که مقام امتثال است، دقیقا انجام یکی از این دو فرد که الان متعلق امر و نهی قرار گرفته است، همین اختین ازدواج با احدهما و ترک ازدواج با دیگری می شود امتثال امر تخییری در ازدواج و امتثال نهی تخییری در ترک اخت دیگری. بنابراین در امر و نهی تخییری در مبدأ و منتهی تضادی وجود ندارد. به عبارت دیگر ملاـک اجتماع امر و نهی در واجب و حرام تخییری وجود ندارد. بنابراین می توانیم با صراحت اعلام کنیم که واجب و حرام تخییری از محل نزاع خارج است.

سوال:

جواب: امر تخییری بود که «تزوج هندا أو اختها» که متعلق امر، احدهما علی التخییر است. متعلق یکی است، اما آن متعلق که یکی است، در بین این دو تا به عنوان مخیر در اختیار است. پس واجب تخییری شد که یک تزویج مطلوب است منتها بین این دو فرد است. حرام تخییری این است که «لا تتزوج هندا أو أختها»، نهی شد از یکی، منتها این یک مردد است بین هند و اخت اش. در عمل سیدنا می فرماید: اتیان و عمل به یکی از دو مورد و ترک دیگری تطبیق می کند به امتثال امر و امتثال نهی. اگر مکلف تزویج کرد با هند و ترک تزویج با اخت هند کرد، امر اطاعت شد و نهی امتثال شد که گفته بود «اترک تزویج هند أو أختها». بنابراین در واجب و حرام تخییری جایی برای بحث اجتماع امر و نهی وجود ندارد.

خصوصیات مسئله اجتماع امر و نهی ۹۳/۰۳/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: خصوصیات مسئله اجتماع امر و نهی

بعد از که مفردات و نوعیت و سنخیت بحث شد، رسیدیم به بحث از خصوصیات مسئله.

خصوصیت اول: قید مندوحه

به طور عمده دو تا خصوصیت مطرح است: خصوصیت اول عبارت است از قید مندوحه، عنوان می شود که در بحث اجتماع امر و نهی قید مندوحه لازم است.

منظور از مندوحه

منظور از این عنوان چیست؟ منظور از مندوحه یعنی بدل داشتن، مندوحه از ماده ندح یعنی وسعت. مندوحه در اینجا به این معناست که آن عملی که مورد ابتلاء قرار گرفته است، یک بدلی دارد که در خارج از این محل ابتلاء انجام گیرد. مثلا صلاتی که در دار مغصوبه است، مندوحه دارد، وقت کافی است و می تواند از دار مغصوبه برود بیرون و آنگاه نماز را آنجا انجام بدهد، بدلی دارد. چرا اینجا مندوحه را مطرح می کنیم؟ از این جهت است که اگر مندوحه نباشد، عمل مقدور نیست و مقدور که نبود، تکلیف فعلیت ندارد. امر، فعلی نیست، بنابراین باید یک مندوحه باشد که بگوییم این عمل مقدور است و مکلف قدرت بر انجام آن را دارد تا امر متوجه بشود و این فرد فعلی هم مقدور به حساب بیاید.

ص: ۷۰۸

نظر محقق قمی و صاحب فصول درباره مندوحه

درباره مندوحه اولین صاحبنظری که این مطلب را اعلام کرده است، محقق قمی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: در اجتماع امر و نهی ای که در خارج وقت امکان انجام عمل وجود داشته باشد [(۱)] و پس از آن، صاحب فصول قدس الله نفسه الزکیه

می فرمایـد: این بحث اجتماع اگر بخواهیم صورت صـحیحی برایش تصویر کنیم، بایـد امر فعلی باشد. فعلیت امر مربوط به این است که منـدوحه ای باشـد. این صـلاتی که الاـن متعلق امر هست در دار مغصوب، فعلا مانع دارد، و غصب است. چون ممتنع عقلی مثـل ممتنع شـرعا است و ممتنع شـرعا مثـل ممتنع عقلی است. الممنوع عقلاـ کالممنوع شـرعا، اینجا صـلاه ممنوع شـرعی است، چون دار غصبی است و کالممنوع عقلا یعنی مکلف قـدرت ندارد. پس عمل شد غیر مقدور. اما این صـلاه اگر مندوحه داشـته باشد، وقت باقی باشد، در بیرون غصب وقت باقی است که این صـلاه انجام بشود، اینجا طبیعت صلاه مقدور است و امر هم به طبیعت تعلق می گیرد، پس صلاه امر دارد. امر که داشت، بحث اجتماع امر و نهی زمینه پیدا می کند و الا اگر این نباشد و امر از سوی شـرع صادر بشود، در شـکل تکلیف بالمحال درمی آید. که فرق است بین التکلیف المحال و التکلیف بالمحال، اینجا می شود تکلیف به محال یعنی آن غیر مقدور را شارع خواسته است. بنابراین باید مندوحه باشد. (۲)

ص: ۷۰۹

۱- قوانین الاصول، محقق قمی، ج ۱، ص ۱۴۲.

۲- الفصول الغرویه، محمد حسین اصفهانی، ص ۱۲۴.

جواب محقق خراسانی از اشکال

محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: این اشکال از اساس وارد نیست. برای اینکه بحث ما در اجتماع امر و نهی مربوط است به این مطلب که تعدد عنوان موجب تعدد معنون می شود که اجتماع جایز باشد یا تعدد عنوان موجب تعدد معنون نمی شود که اجتماع ممتنع باشد. اما تکلیف بالمحالی که گفته می شود، آن محذور دیگری است و به این محور بحث ما که سرایت است و نتیجه بحث از سرایت، تعدد و وحدت معنون است، بنابراین این بحث مستقیما به آن بحث از وجود مندوحه ربط ندارد، هرچند خود آن بحث درستی است. اگر مندوحه نباشد، تکلیف بالمحال است، ولی بحث ما منتهی می شود به تکلیف المحال نه تکلیف بالمحال. آنجا بحث از تکلیف بالمحال است.

فرق بین تکلیف بالمحال و تکلیف المحال

فرق بین این دو عنوان این است که در تکلیف بالمحال فرض می شود که امر از سوی شارع به امر محالی تعلق می گیرد ولی از سوی شارع این جعل صورت بگیرد یا تصور بشود. تکلیف بالمحال ارتباط پیدا می کند به دستورات صادر از سوی شارع. و اما تکلیف المحال ارتباط دارد به عمل خود مکلف که به سوء اختیار خود به تکلیف محال روبرو بشود. یا از باب اتفاق یا از سوء اختیار بربخورد به تکلیف محال. مثلا نماز را تاخیر انداخت و حواسش هم نبود، داخل یک خانه شد، یک مرتبه دید که الدار المغصوبه و وقت هم تمام است، این از سوی شارع نیست بلکه از سوی خود مکلف است از سوی اتفاق یا از سوء اختیار، که وارد دار غصبی شد عمدی و دید که وقت نماز هم می گذرد. بعد از فهمیدن این دو عنوان بحث ما در اجتماع امر و نهی در حقیقت مربوط می شود به تکلیف المحال و بحث مندوحه مربوط است به تکلیف بالمحال. دو وادی است و ربطی به هم ندارد.

اگر قائل به جواز شدیم، باید بگوییم که مندوحه است

اما اگر قائل به جواز شدیم، (از باب ترتب رتبه بندی) و گفتیم که اجتماع امر و نهی جایز است، آنجا دیگر باید بگوییم که مندوحه باشد در مقام امتثال قدرت برای انجام تکلیف وجود داشته باشد. یک تکلیف است، جمع شده و جمع هم جایز است، اگر مندوحه باشد، امتثال ممکن است. یعنی آنکه بدل ندارد، فورا انجام بشود و آنکه بدل دارد، بعدا انجام بشود. در آن صورت که قائل به جواز بشویم و بگوییم امر و نهی هر دو در مجمع واحد و در متعلق واحد جمعند و هر دو فعلی است، فعلیت و بعثیت و زجریت امر و نهی مربوط می شود به اینکه مکلف قدرت داشته باشد و قدرت مکلف مربوط به این است که مندوحه ای باشد.

سوال و جواب

سوال: آیا تعارض نیست؟

جواب: بحث اجتماع امر و نهی در مرحله جعل و سرایت برمی گردد به تعارض و در مرحله امتثال و قدرت مکلف بر انجام هر دو برمی گردد به تزاحم . اینجا گفتیم مرحله امتثال و قدرت مکلف است.

سوال: اجتماع امر و نهی جایی است که بدل نباشد، و بحث می کنیم که جایز است یا نیست؟

جواب: در زمین غصبی است و نهی دارد و همان جا وقت صلاه است، در وقت صلاه امر فعلی است و وقت داخل شده. امر و نهی جمع شد، منظور از جمع شدن این است امر و نهی فعلی باشد، هر دو که فعلی بود، اجتماع امر و نهی است. منظور از امتناع این است که امر و نهی در یک مجمع واحد هر دو فعلی نیست و یکی به وسیله مانع اصلا باعثیتی ندارد. معلوم شد که مندوحه در مسئله اجتماع امر و نهی ربطی به اصل مسئله ندارد.

ص: ۷۱۱

سوال: سر اینکه فرمودید از باب رتبه بندی است نه ترتب اصولی، چیست؟

جواب: ترتب اصولی همان بحث ترتب بود که ترک اهم و اخذ به مهم یعنی واجب اهم مانع است که اگر برداشته شود، فعلیت امر مهم به قوت خود باقی است. اینجا ترتب اصولی نیست بلکه ترتب ادبی است که این وجود مندوحه یک مطلبی است که مترتب می شود بر مطلب قبلی، اگر قائل به جواز شدیم، پس از آن باید بگوییم که مندوحه وجود داشته باشد، تا قدرت در مقام امتثال وجود داشته باشد.

سیدنا الاستاد می فرماید: مندوحه در مسئله اجتماع تاثیرگذار نیست

سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: مندوحه در مسئله اجتماع تاثیرگذار نیست. برای اینکه ما در مسئله اجتماع امر و نهی از سرایت بحث می کنیم و تعارض بین دلیل وجوب و دلیل حرمت صورت می گیرد. در این صورت بحث تعارض است. که بدل داشتن و بدل نداشتن از مرجحات تعارض نیست، آن بدل داشتن و بدل نداشتن از مرجحات باب تزاحم است. لذا اگر قائل به جواز شدیم، می رسیم در مرحله عمل که آنجا بحث از قدرت و توان مکلف به میان می آید که مکلف در یک آن می تواند هر دو عمل را انجام بدهد و تصرف نکردن در غصب و نماز خواندن با هم تعارض ندارد اما الان هر دو جمع شده، در یک ساعت و یک زمان، می تواند مکلف هر دو را انجام بدهد، این می شود تزاحم. در صورتی که تزاحم محقق بشود، آنگاه است که بحث از مندوحه به میان می آید که اگر مندوحه بود، یعنی بدل داشتن و بدل داشتن باعث تاخیر و بدل نداشتن موجب تقدیم احد المتزاحمین (۱) . بنابراین با این شرحی که داده شد، به این نتیجه رسیدیم که مندوحه مربوط است به تکلیف بالمحال که محذور آخری است و اما بحث اجتماع امر و نهی مربوط است به تکلیف المحال که مسئله ماست. دو بحث از هم دیگر جدا هستند.

۱- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج ۴، ص۱۸۸.

خصوصیت دوم: امر و نهی باید متعلق به طبائع باشند نه به افراد

در ادامه این مطلب خصوصیت دوم را مطرح می کند، گفته می شود که در مسئله اجتماع امر و نهی خصوصیت دیگری که لازم است، این است که امر و نهی باید متعلق به طبائع باشند نه به افراد. آنچه که محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه در این خصوصیت دوم مطرح می فرمایند، مطلبی است که هم مورد تایید صاحبنظران دیگر و هم جزء جاهایی است که دقیق و واضح مطرح کرده اند. می فرماید: در این مسئله اولاـ گفته می شود که نزاع و بحث اجتماع امر و نهی مربوط به این است که این دستورات تعلق به طبائع داشته باشد. متعلق طلب در هر دو، طبیعت باشد که او قابلیت برای اجتماع دارد. اما اگر فرد باشد که فرد یعنی یک عمل واحد مشخص خارجی که دارای خصوصیات مثلا صلاه ظهر اول وقت در مکانی، یا با خصوصیت ماهیتی که این فردی که دارای خصوصیت خارجی و ماهیت مشخصه خارجیه دارد، امکان ندارد بیش از یک دستور را قبول کند. یا امر به آن تعلق می گیرد و یا نهی، یک فرد خاص خارجی قابلیت برای اجتماع دو عنوان ندارد و یک عنوان و یک معنون است. حتی یک فرد خارجی مشخص دو عنوان هم نمی گیرد فضلا از اینکه دو تا معنون بشود یا نشود.

گفته می شود که اگر امر و نهی تعلق به طبائع باشد، این بحث زمینه دارد و الا اگر به فرد باشد، زمینه ندارد

و ثانیا گفته می شود که طبائع و افراد زمینه برای تفصیل بحث است، به این نحو که اگر گفتیم امر و نهی تعلق دارد به طبائع، در اینجا زمینه برای جواز اجتماع فراهم است، چون طبیعت است و ظرفیت دارد، مثلا طبیعت صلاه و طبیعت غصب دار که در تعبیر اصطلاحی می گوییم صلاتیت و غصبیت. این ظرفیت دارد، صلاتیت است یعنی نماز خواندن و غصب کردن که طبیعتی است که قابل بر این مصداق است و بر مصداق دیگری است. اما اگر گفتیم که امر ت علق می گیرد به صلاه دارای خصوصیت ها و تشخصات فردی، صلاه مغرب در جماعت اول وقت در یک مکانی، این صلاتی که دارای این خصوصیت خارجی است، متفرد است و اصلا عنوان متعدد به خود نمی گیرد. چون تشخص است، ویژگی شخصی دارد، که اگر عنوان متعدد بگیرد، منتهی می شود به جمع بین تضاد و خلف. بنابراین اصلا دو تا عنوان نمی گیرد فضلا از اینکه دو معنون در بیاید. بنابراین اگر گفتیم که امتناعی هستیم، باید بگوییم که امر و نهی تعلق می گیرد به افراد و اگر گفتیم جوازی هستیم باید بگوییم امر و نهی تعلق می گیرد به طبائع.

محقق خراسانی می فرماید: این اشکال وارد نیست

محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: این ادعاء و این اشکال وارد نیست. برای اینکه بحث ما درباره تعدد معنون است که تعدد عنوان سرایت می کند به معنون که دو تا عنوان و دو تا معنون درست می کند یا دو تا عنوان همان دو تا عنوان است ولی معنون واحد است، اگر تعدد معنون درست بشود، فرضا متعلق امر و نهی فرد هم باشد، مانعی ندارد. و اگر تعدد عنوان، تعدد معنون درست نکند، طبیعت هم باشد، فائده ای ندارد. بنابراین ملاک و معیار بحث تعدد و وحدت است که اگر تعدد صورت گرفت، در صورت طبیعت و فرد مساوی است و اگر تعدد صورت نگرفت، امتناع در صورت طبیعت و فرد یکسان است و فرق نمی کند.

توضیح تکمیلی درباره تعلق امر و نهی به طبائع و افراد ۹۳/۰۳/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع:توضیح تکمیلی درباره تعلق امر و نهی به طبائع و افراد

گفته شد که یکی از خصوصیات بحث اجتماع امر و نهی این مطلب اعلام می شود که اگر امر و نهی به طبائع تعلق داشته باشد، جایی برای اجتماع امر و نهی وجود دارد. و اگر امر و نهی به افراد تعلق داشته باشد، تشخص فردی دارد و فردی که متشخص به تشخص فردیت است، قابلیت برای جمع دو عنوان نیست. در صورت تعلق امر و نهی جایی برای بحث اجتماع وجود ندارد. محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه این وجه را مردود اعلام فرمودند، برای اینکه ما در بحث اجتماع امر و نهی که از جواز و امتناع بحث می کنیم، این جواز و امتناع ارتباط مستقیم به تعدد مجمع و عدم تعدد مجمع دارد. اگر گفتیم مجمع به واسطه تعدد عنوان، متعدد هستند، جایز است چه قائل به طبیعت باشید یا قائل به فرد. و اما اگر گفتیم مجمع به وسیله تعدد عنوان، تعدد معنون ندارد، اجتماع جایز نیست، اعم از اینکه امر و نهی تعلق به طبائع داشته باشد یا به افراد.

فرق بین تعلق امر به طبیعت و تعلق امر به فرد

در ادامه سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: فرق بین تعلق امر به طبیعت و تعلق امر به فرد این است که اگر بناء شد که امر و نهی تعلق داشته باشد به طبیعت، مطلوب شرعی فقط طبیعت است و صرف الوجود و طبیعت محض است و خالی از خصوصیات، و خصوصیاتی که به وجود می آید در عالم تحقق، از عوارض و لوازم است، و در داخل محدوده مطلوب قرار ندارد. و اما اگر قائل به تعلق امر و نهی به افراد شدیم، آن خصوصیت فردیه خارجیه هم جزء مطلوب شرعی می شود که در محدوده طلب قرار می گیرد. بنابراین در صورتی که متعلق فرد باشد با خصوصیات جزئی خارجی، که در آن فرض جایی برای تعدد نیست و اگر تعلق به طبیعت داشته باشد، امکان تعدد وجود دارد، چون که طبیعت است و از خصوصیت معراه است، معنای طبیعت یعنی مطلوب صرف الوجود معرا از هر خصوصیتی. اگر اینگونه سوال بشود، در پاسخ می گوییم تحقق شئ در خارج، فرد باشد یا طبیعت، فقط به نفس ذات آن شئ است و اما لوازم و خصوصیاتی را که می گویند مشخصات است، این تسامح است، از تعینات است و اما تشخصات نیست. فرق بین تشخص و تعین این است که تشخص آن است که در حقیقت ذات، دخل داشته باشد و تعین این است که ذات را به وسیله حدود معین بکند تا از غیر خودش فاصله بگیرد و جدا بشود. لوازم و عوارضی که در خارج دیده می شود، چه اینکه قائل به تعلق امر به طبیعت باشیم یا قائل به تعلق امر و نهی به افراد باشیم، در هر دو صورت عوارضند و دخل به اصل تحقق ندارند. اصل تحقق به نفس ذات ماهیت شئ است یعنی وجود. بنابراین فرقی بین این دو تا عنوان در حقیقت و در واقع دیده نمی شود. اما از جهت اینکه وحدت و تعدد قابلیت و سعه در طبیعت و در فرد ملاحظه بشود، از این جهت اجتماع این هر دو عنوان یعنی حرمت و وجوب در یک واحد که آن واحد عبارت است از مجمع بین امر و نهی، از این جهت تعدد و فرد فرقی نمی کند، اما تعلق بگیرد به طبیعت و تعلق بگیرد به فرد، یک خصوصیات دیگری دارد که آن خصوصیات عبارت از این است که در امتثال و تعدد ثواب ممکن است تعلق به طبیعت و تعلق به فرد فرق کند.

ص: ۷۱۵

نتیجه بحث در اجتماع امر و نهی فرقی بین تعلق امر و نهی به طبیعت و به فرد وجود ندارد

بنابراین نتیجه و ما حصل این قسمت از بحث درباره اجتماع امر و نهی فرقی بین تعلق امر و نهی به طبیعت و تعلق امر به فرد وجود ندارد، همانکه محقق خراسانی به عبارت کوتاه تری فرمودند و سیدنا الاستاد با شرح دیگری همان مطلب را تایید فرمودند.

خصوصیت دیگر: دو حکم دارای مناط و ملاک باشد

خصوصیت دیگر، محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: در بحث اجتماع امر و نهی خصوصیت دیگری مطرح است و این خصوصیت از اهمیت خاصی برخوردار است. و آن این است که باید در این مسئله هر دو حکم (متعلق امر و متعلق نهی) دارای مناط و ملاک باشد.

فرق بین ملاک و مناط و مصلحت

فرق بین ملاک و مناط و مصلحت این است که اگر فائده را در مقام جعل در نظر بگیریم، می شود مصلحت و به اعتبار خود عمل می شود ملاک. و اگر این ملاکی که فائده ای که در خود عمل است، به اعتبار اینکه به این مصلحت منوط است به آن مناط می گوییم و به اعتبار اینکه این مصلحت داعی برای جعل شده است می شود ملاک. در این رابطه گفته می شود که مجمع که امر و نهی آمده در یک جا اتفاقا جمع شده، دو تا حکم باید دارای مناط و ملاک داشته باشد تا بشود بحث اجتماع و امتناع که علی الجواز که اگر گفتیم جایز است، هر دو حکم فعلی است و انجام می شود و اگر گفتیم که ممتنع است جمع شدن، برمی گردد تزاحم بین حکمین و مقتضیین صورت می گیرد. چون دو مناط دارد و باید مراجعه شود به اقوی المناطین. اقوی المناطین از مرجحات باب اهم است که آن هم از مرجحات باب تزاحم است. اگر اقوی المناطین نبود، می فرماید: تخییر است.

ص: ۷۱۶

توضیحی درباره دو فرق اصلی بین تعارض و تزاحم

فرق اول این است که در تزاحم متزاحمین هر کدام دارای ملاک و مناط است و در تعارض متعارضین درگیری دارند و ملاک را می دانیم که یکی است. فرق دوم این است که در صورت تعارض اگر مرجحات به ما کمک نکرد، در نهایت امر منتهی می شود به تساط چون حجیت هر کدام تمام نمی شود و به مانع معارض برمی خورد اما در تزاحم اگر مرجحات باب کامل نبود، در نهایت امر منتهی می شود به تخییر. چون که اصل عمل و تکلیف قطعی است و فقط قدرت مکلف نمی تواند. به جهت نقص در قدرت از هر دو نمی توانیم دست برداریم و باید یکی از آنها در صورت عدم ترجیح، تخییرا انجام بدهیم. این تخییر هم تخییر عقلی است.

در مقام ثبوت اگر هر دو حکم دارای ملاک باشد، بحث اجتماع مطرح می شود

بعد از این محقق خراسانی می فرماید: در مقام ثبوت و تصور این است که اگر هر دو حکم دارای ملاک بود، بحث اجتماع مطرح می شود و اگر هر دو حکم دارای ملاک نبود، آنگاه بحث اجتماع مطرح نیست و بحث از تعارض به میان می آید، اعم از اینکه هر دو حکم که ملاک ندارند، یک حکم ملاک داشته باشد یا هیچ کدام این دو تا ملاک را که مورد اجتماع شده است که حرمت و وجوب است، نداشته باشد. فرق نمی کند که متعارضین یک ملاک داشته باشد یا هیچ ملاک نداشته باشد. امر آمده اما ملاک ندارد، می بینیم نه حرمت ملاکش و مناط است نه وجوب، ملاک و مناط برگردد به کراهت و مستحب، در هر صورت این قسمت از بحث که اگر ملاک یکی بود، ربطی به بحث اجتماع امر و نهی ندارد، چون اجتماع امر و نهی باید دو ملاک داشته باشد تا در مورد اجتماع هر دو هم به اطلاق خودش باقی است، تا اصطکاک در مجمع به وجود بیاید. اما اگر یک مناط است، تک محور است، بلا مانع و بلا معارض است و دیگر اجتماعی نیست. بعد از اینکه این مسئله را فرمود که مقام ثبوت این است.

ص: ۷۱۷

فرق بین مقام ثبوت و اثبات

مقـام ثبوت بـا مقام اثبات تصورش فرق نمی کنـد و اصل تطابق بین مقام ثبوت و مقام اثبات یک حقیقت غیر قابل انکار است، اما فرقش این است که در مقام اثبات ما بایـد دنبال دلیل برویم که دلیل تا چه حـد می توانـد این تصویر را برای ما واقعی کند. می فرماید: در مقام اثبات و دلالت، مراجعه می کنیم که دو روایتی که دلالت کنند بر دو حکم متضاد که یکی بر وجوب یک شئ و یکی بر حرمت شئ در مجمع که نسبت اعم و اخص من وجه باشد، اگر دو روایت دلالت کنند بر دو حکم متضاد، اینجا می بینیم اگر هر دو حکم به همـان ترتیـبی که در مقـام تصور گفتیم که هر دو حکم اگر دارای منـاط بود، زمینه برای اجتمـاع فراهم است که یـا جوازی هستیم و یا امتناعی، اگر جوازی بودیم هر دو حکم متحقق می شود و اگر امتناعی بودیم، تزاحم بین مقتضـیین به وجود می آیـد. اگر مقتضـی حرمت قوی بود، جـانب حرمت را ترجیـح می دهیم و اگر مقتضـی وجوب قوی بود، جانب وجوب را ترجیح می دهیم.

در صورتی که هر دو حکم فعلی بود، تعارض بین دو دلالت صورت می گیرد

بعـد محقق خراسانی یک اسـتدراک می کنـد، می فرمایـد: یک تبصـره ای وجود دارد که اگر این دو تا روایت که اینگونه در مجمـع اصـطکاک دارنـد کـه یـک روایت حامـل امر و دیگری حامـل نهی، اگر این دو روایت دلالـت کننـد بر فعلیت حکم و بگوینـد این دو حکم الان فعلی است، که تعـارض بین دو تا دلالت صورت می گیرد. و معیار تعارض هم درگیری بین دلالت هاست و معیار تزاحم، درگیری بین عمل ها و مدلول هاست. می شود از باب تعارض به شـرط اینکه جمع عرفی در کار نباشـد که اصطلاح جمع عرفی، توفیق است. که جمع عرفی بگوید یکی از این دو دلالت، دلالت اقتضائی است و دیگری دلالت فعلی است. مرحله اقتضاء با مرحله فعلی تعارض و اصطکاک ندارد.

ص: ۷۱۸

اشکالات سید الخویی

اما سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: این فرمایش محقق خراسانی نقاط ضعف متعددی دارد و به تعبیر مقرر مواردی از نقد و اشکال را به خود دارد. اولین نقطه ضعفی که دیده میشود، این است که در این مسئله که بحث از ملاک به میان آمد، زمینه بحث را تخصیص می دهد به مذهب عدلیه. بر مبنای مذهب عدلیه که احکام تابع مصالح و مفاسدی است که در ذات آن احکام است یا در متعلقات آن احکام، این کلام درست است اما بحث تعارض اختصاص به مذهب عدلیه ندارد، بحث تعارض یک بحث عقلی است که تمام مذاهب را فرامی گیرد، بنابراین این بحث در مذهب ابناء عامه و مخصوصا اشاعره ندارد، و آنجا بحث از مناط نیست، بنابراین در این قسمت زمینه بحث را اختصاص دادن است به مذهب عدلیه و این اختصاص هم بلا وجه است.

تزاحم به ملاک از مختصات مولی است و ربطی به مکلف ندارد

و اما نقطه نقد دومی که اینجا گفته شده است این است که محقق خراسانی فرمودند: تزاحم بین دو مقتضی. تزاحم به مقتضی برمی گردد به تزاحم در ملاک. محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه تزاحم یا در ملاک است یا در اصل عمل، سیدنا الاستاد فرمودند: تزاحم در ملاک قابل تصور است و ممکن است مولی دو تا مقتضی و دو تا مصلحت را تصور بکند و بین دو مصلحت یک تزاحمی باشد. اما تزاحم در بین دو مقتضی که برمی گردد به تزاحم در ملاک، از مختصات مولی است، این ربط به مکلف ندارد. تزاحمی که ما بحث می کنیم، در مقام امتثال مکلف قدرت ندارد که هر دو را انجام بدهد اما در مقام ملاک و مقتضی که کار مولی است، ربط به مکلف ندارد. این مطلب درستی است و تحقیقی و متین.

جمع بین متعارضین معنا ندارد

و نقطه ضعف سومی که در این رابطه سید اعلام می کند، عبارت از این است که در بیان محقق خراسانی آمده است که امر و نهی در صورتی که هر دو دلالت بکند بر فعلیت حکم، از باب تعارض که اگر جمع عرفی نباشد. می فرماید: اینجا تعبیر از ایشان غیر منتظره باشد، برای اینکه این دو تا حقیقت اصلا مربوط به دو وادی است. اگر جمع باشد، اصلا بحث از تعارض به میان نمی آید و اگر تعارض باشد، جمعی نیست. جمع بین دلیلین و تعارض بین دو دلیلین از دو وادی است، و این را به چه صورت وارد یک مرحله از بحث بکنیم به نام اجتماع امر و نهی. جمع اگر باشد، بحث از تعارض به میان نمی آید. بنابراین با این اشکالاتی که گفته شد، بر مسلک و مشی محقق خراسانی این اشکالات وارد است. در نتیجه همانطوری که در خصوصیت های قبلی گفته شد، درباره این خصوصیت هم اعلام می شود که بحث اجتماع امر و نهی بحث از تعدد معنون و بحث از سرایت است و هیچ ربطی به تحقق دو مناط و یا عدم تحقق آن ندارد. مضافا بر اینکه کشف مناط به طور مشخص کار مکلف و مجتهد نیست. چیزی که در قلمرو کار ما نباشد، قابل بحث نیست، چون نه از توان ما ساخته است و نه تاثیرگذار است.

بررسی راههای احراز مناط ۹۳/۰۳/۰۷

ص: ۷۲۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بررسی راه های احراز مناط

محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه از خصوصیات مسئله اجتماع امر و نهی فرمودند: باید هر دو مدلول هم مدلول امر و هم مدلول نهی در مورد اجتماع، دارای مناط باشند تا تزاحم به وجود بیاید. که معیار اجتماع امر و نهی تحقق تزاحم بین العملین است. هرچند در مرحله دلیل و بحث از دلالت، تعارض مطرح می شود ولی مجمع یعنی آنجا که در عمل، هر دو حکم یک جا جمع بشوند، مرحله عمل است. و در مرحله عمل، زمینه برای تزاحم است که به عبارتی تزاحم زمینه اجتماع و اجتماع وارد بر وضعیت تزاحم است، اما هر دو باید دارای مناط باشد. اگر یکی مناط داشته باشد و دیگری مناط نداشته باشد، می شود از موارد تعارض. بعد از این می گوییم در این مورد یعنی در موردی که دو تا تکلیف رسیده و دو دلیل آمده که یکی امر و دیگری نهی، ما مناط را از کجا احراز کنیم؟ راه های به دست آوردن مناط چیست؟ که بر هر کدام که هم برای نهی مناط مستقل احراز کنیم و هم برای امر مناط مستقل احراز کنیم، مناط مشترک یا مصلحت عامه در متعلق امر و نهی جا ندارد، چون یکی امر و دیگری نهی است.

سه راه احراز مناط

می فرماید: احراز مناط سه راه دارد:

۱. اجماع. اگر اجماعی محقق باشد بر اینکه هر دو تکلیف دارای مناط هستند، آنجاست که ما به توسط آن اجماع هر دو مناط را احراز می کنیم. اگر اشکال بشود که چنین اجماعی اولا محقق نیست، و اگر هم باشد، موارد بسیار نادری است، در جواب گفته می شود که بحث ثبوتی است یعنی امکان این را دارد که مناط به وسیله اجماع احراز بشود. در این مرحله از امکان ثبوت ملاک و مناط بحث می کنیم و ممکن است اجماع وجود داشته باشد بر تحقق مناط برای متقابلین و متنافیین.

ص: ۷۲۱

۲. دلیل خاص، مناط از طریق دلیل خاصی ثابت بشود که در فقه اگر تتبع به عمل بیاید، ممکن است بعضی از احکام مثل قصاص شرعا به مناطش صریحا یا ظاهرا اشاره شده که و لکم فی القصاص حیوه، که مناط قصاص، حیات است. و همینطور در بعضی از موارد مثلا درباره قمار مناط آن بیان شده. اگر جاهایی را پیدا کنیم که در اثر دلیل خاص، مناط عمل اعلام شده باشد، بهترین راه برای احراز مناط است. اما از طریق اجماع و از طریق دلیل خاص، در عمل و مقام اثبات کار مشکل است یعنی آنقدر دلیل خاصی در اختیار نداریم که تمام موارد اجتماع امر و نهی را شامل بشود و همچنین اجماع. بنابراین این دو راه برای احراز مناط هرچند ثبوتا در مقام تصور راه های درستی است ولی در مقام اثبات به ما کمکی نمی کند.

برجسته ترین و معروف ترین راه کشف از خود امر و نهی است

۳. که این راه معروف و برجسته ترین راه برای احراز مناط است و این راه عبارت است از خود امر و نهی. راه کشف مناط،

خـود امر و نهی است. چـون مـا می بینیم که براسـاس مکتب عـدلیه اوامر و نـواهی برگرفته از داعی است و فعلی که متعلـق امر است، دارای مصلحت است و فعلی که متعلق نهی است، دارای مفسده. بنابراین ما قائل به مصالح و مفاسد هستیم، آن مصالح و مفاسـدی که در متعلقات احکام است علی المشـهور یا مصالـح و مفاسـدی که در خود احکام است علی قول غیر مشـهور. اگر سوال بشود که مناط و ملاک که در اختیار و احاطه علم مولی است، ما که مکلفیم نه احاطه و نه قدرت آن را داریم، برداشـت ذهنی احیانـا به عکس خواهـد بود، چیزی را به سودتـان دارای مصـلحت و مناط احساس کنیـد و آن خیر باشـد و چیزی که به سودتـان احسـاس می کنیـد، آن به خیرتان نباشـد، عسـی أن تکرهوا شـیئا و هو خیر لکم. در جواب می گوییم همینطور است، عقول ما قطعا در آن حد از توان نیست و در آن وادی اصلا تصرف و راه ندارد تا کشف ملاک بکند، منتها ما براساس مسلک عدلیه از امر و نهی کشف ملاک می کنیم. هر کجا امر بود، می گوییم مصلحتی بوده و نهی بود، می گوییم مفسده ای در کار است.

ص: ۷۲۲

دوران امر بین اطاعت مولی و تحصیل غرض مولی

سوال: اینکه فرمودید در مناط متعلقات احکام است علی المشهور و خود احکام است علی غیر مشهور، چگونه خود احکام متعلقات است.

جواب: خود عمل که متعلق امر است، خود آن عمل مصلحت و مناط دارد. اما در همان تکلیفی و حکمی که مولی صادر کرده، خود آن حکم مصلحت دارد، از مولی است، آن حکم مناط و ملاک دارد. که توجیه آن از توجیه متعلق شاید بهتر باشد، برای اینکه قانون عبودیت و مولویت اقتضاء می دارد یا اعلام می دارد که در دستور مولی مصلحت و ملاک است. این بحث جایی است که امر دائر بشود بین اطاعت امر مولی یا تحصیل غرض مولی. مثلا اگر مولی دستور داد که به این فردی که فاسق است، به هیچ وجه مساهله و خوش رفتاری نکنید. ولی عبد دید که آن فرد مورد اشاره، اشتباه شده و فرزند مولی است که باید با او مساهله و باید با او احترام و برخورد مثبت داشته باشید، اینجا امر دائر است بین اینکه اطاعت امر بشود یعنی در خود حکم منهای متعلق مصلحت است و وظیفه عبودیت انجام دستور مولی است و مصلحت و ملاک فلسفه جویی از وظیفه عبودیت بیرون است. لذا بحث می شود در این مسئله که کدام یکی برتر است، محققین صاحب مکتب اصولی مثل سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: وظیفه عبد، اطاعت امر است و بعد از اطاعت امر، عقلاء هم او را محکوم نمی کند. او اطاعت امر کرد و با فرزند مولی مساهله نکرد و فرزند مولی به اذیت و مشکلات روبر شد، بشود متعلق امر نبوده و ما فقط تابع دستور هستیم.

ص: ۷۲۳

صور تفصیل مسئله

محقق خراسانی می فرمایـد: راه سوم که امر و نهی باشد در جهت کشف ملاک و مناط، تفصیل دارد که این قسمت از بحث دارای صوری است که به این شرح است:

صورت اول هر دو در مقام اقتضاء باشد

۱.هر دو هم دلیل امر و هم دلیل نهی یعنی اطلاق شان، در مقام بیان حکم اقتضائی باشند. اینجاست که مسئله می شود مسئله اجتماع امر و نهی و ملاک و مناط هر دو احراز می شود، به این صورت که هم امر دلالت می کند بر حکم اقتضائی و هم نهی دلالـت می کنـد بر حکم اقتضـائی. منظور از حکم اقتضـائی این است که وجود مصلحت و منـاط در عمل وجود دارد. اطلاق دلالت کند بر وجود مناط در متعلق امر و اطلاق دلالت کند بر وجود مناط در متعلق نهی که عبارتند از مصلحت و مفسده. در این صورت منـاط احراز می شود و بحث می شود از مباحث اجتماع امر و نهی و بحث از تزاحم در مقام عمل در کار است. اما اگر یکی از آن دستور در جهت بیـان حکم اقتضائی باشـد و دیگری در جهت بیان حکم فعلی باشـد، اینجا بحث از اجتماع به میان نمی آیـد. چون مستقیما آن دستوری که در جهت بیان حکم فعلی است، آن دستور مقـدم داشته می شود که در بحث هـای قبلی گفتیم جمع عرفی امکـان دارد، به این صورت باشـد که یکی از طلبین مربوط باشـد به حکم فعلی و دیگری مربوط باشد به حکم اقتضائی که بین حکم فعلی و حکم اقتضائی تضاد و تنافی وجود ندارد. حکم فعلی مقدم است بر حکم اقتضائی.

صورت دوم هر دو در مقام بیان حکم فعلی باشد، علی الجواز احراز مناط است

و اما اگر هر دو طلب (امر و نهی) در جهت بیان حکم فعلی باشد، در اینجا می فرماید: علی الجواز باز هم مناط احراز می شود برای هر دو. بنابر قول بر جواز اجتماع امر و نهی که تعدد معنون وجود دارد، و هر امر و هم نهی فعلی و اجتماع اش هم جایز است، در این فرض هم مناط برای هر دو احراز می شود. چون هر طلب کامل است و هر دو متعلق هم فعلی. فعلیت متعلق کشف می کند از داشتن ملاک و مناط.

اما علی الامتناع تعارض است

و اما علی الامتناع در این صورت که هر دو در جهت بیان حکم فعلی است، هر دو می شود متعارضین. برای اینکه در تعارض می گوییم یکی دیگری را نفی می کند، مناط در تعارض یکی بیشتر نیست. پس از که تعارض صورت گرفت، دو مناط برای دو متعلق احراز نمی شود. انتفاء احد المتنافیین که اجمالا قطعی است چون متعارضین است، در اینجا ممکن است بگوییم که مناط برای هر دو بوده، ولی یکی به مانع برخورده، پس بگوییم مناط وجود داشته و مقتضی بوده و به مانع برخورده. جوابش را می گوییم که ما احتمال می دهیم که فقدان و عدم احد المناطین به وسیله مانع باشد و احتمال می دهیم که به وسیله عدم مقتضی باشد. بنابراین احراز نمی شود وجود مناط در مرحله مقتضی برای متنافیین. در نتیجه معلوم شد که علی الامتناع فقط می شود متعارضین.

صورت دیگر تعارض

یـک صورت دیگر هم در تعـارض اضـافه می شود و آن عبارت از این است که هر دو طلب در جهت بیان حکم فعلی باشـد و قائل بر جواز اجتماع هم باشیم، اما از خارج علم داشته باشیم که مناط یکی بیشتر نیست، آنجا هم تعارض است مطلقا، چه قائل به جواز باشیم یا قائل به امتناع.

در صورت اخیر تعارض است مگر جمع عرفی بشود

پس از این می فرماید: این تعارض در همان قسـمت اخیر که هر دو در جهت بیان حکم فعلی و بنا بر قول امتناع، تعارض است مگر اینکه جمع عرفی در کار باشـد. جمع عرفی این است که حمل بر اقتضاء و فعلی. جمع عرفی باشد که یکی از طلبین حمل به طلب فعلی بشود و دیگری حمل بر طلب اقتضائی بشود. که آنکه اظهر باشد از متنافیین، حمل بر اقتضائی بشود و آنکه ظاهر است، حمل بر فعلی بشود. این جمع اگر صورت بگیرد، درست است ولی این جمع باید اطلاق هر دو نسبت به مدلول هر کدام در حد ظاهر و اظهر باشد. پس از آنجا که این مسـئله امکانش است اما وقوع آن و تحقق آن کار مشـکل بلکه به تحقیق و تتبع به چنین موردی دست پیدا نشده است.

بررسی تفصیل محقق خراسانی

سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه آراء و نقاط تحقیقی محقق خراسانی را مورد نقد قرار می دهد، که بحث از این قرار است،

سه نقطه کلام محقق خراسانی

می فرمایند: تمامی فرمایش محقق خراسانی در سه نقطه متمرکز می شود:

۱. می فرمایند: اجتماع امر و نهی رابطه تنگاتنگ به وجود دو تا مناط دارد، در هر دو متعلق. اگر هر دو مناط، فعلی نباشد، زمینه برای اجتماع امر و نهی محقق نمی شود. در نقد این مطلب می فرماید: بحث اجتماع یک بحث اختصاصی نیست، بحثی است که ارتباط دارد به جمع اتفاقی امر و نهی، در مذهب امامیه باشد یا مذهب ابناء عامه. و گفتیم و تحقیق هم شد که فقط براساس مذهب عدلیه احکام یا متعلقات آن تابع مصالح و مفاسد است. اما در مذاهب عامه بحثی از مناط نیست. لذا این بحث، از طرح بیرون رفتن است، طرح ما عام است اما شما در یک قسمت خاص آن، بحث را متمرکز ساخته اید. یک نوع بر خلاف واقع حرکت کردن است.

۲. در کلام محقق خراسانی این است که فرمودند: حکم اقتضائی. سید با تفصیل که می دهد، در آخر خودش خلاصه می کند که در خلاصه می فرماید: اگر این مطلب را ادعاء بکنید و بگویید امر و نهی ارشاد به مصلحت و مفسده است، در حقیقت خبر می دهد امر که مصلحت وجود دارد و نهی اخبار می کند که مفسده وجود دارد، و این ادعاء قابل التزام نیست. برای اینکه وظیفه شارع اخبار از مصلحت و مفسده نیست. وظیفه شارع انشاء و اعلام حکم است. وظیفه او نشان دادن و راهنمایی کردن به سوی مصلحت و مفسده نیست. مضافا بر این دلالت امر به عنوان ارشاد به مصلحت و دلالت نهی به عنوان ارشاد به مفسده یک ادعائی بیش نیست و چنین دلالتی نداریم. و ظهور عرفی امر و نهی چنین اقتضائی ندارد. ۳. فرمود: اگر امر و نهی در جهت بیان حکم فعلی باشد، در این رابطه تحقیق این است که فعلیت حکم دو گونه است:

۱. فعلیت بر مبنای مشهور،

۲. فعلیت بر مبنای سید. مشهور یا محقق خراسانی برای احکام چهار مرتبه قائل است که مرتبه فعلیت می شود مرتبه بعث و اعلام. اما بر مبنای سید، احکام دارای دو مرحله است که جعل و انشاء است که فعلی هم همان انشاء است. اگر منظور از فعلیت، بعث باشد، که اصلا قابل التزام نیست. چون فعلیت به آن معنا فعلیت حکم، تابع فعلیت موضوع خودش است. تا وقتی که موضوع شرائطش محقق نشده باشد، در مثل قضیه حقیقه که «لله علی الناس حج البیت» (۱) ، تا تمام شرائط برای یک حاج محقق نشده، حکم فعلیت نخواهد داشت. پس اگر منظور از فعلیت حکم، آن باشد که آن یک وجود مقدر است و آن در مقام اجتماع امر و نهی دخلی ندارد، مفاد قضیه حقیقیه است و فعلیت آن تابع فعلیت موضوع آن است. و اما اگر منظور از فعلیت، انشاء باشد که بگوییم مولی ابراز کند حکم را برای عبد که مبنای سید الاستاد است، که مولی انشاء کند هم مطلوبیت و هم مبغوضیت را در یک متعلق، این جمع بین متضادین است و کار ممکنی نیست. بنابراین بحث در اجتماع امر و نهی مربوط است به سرایت حکم از یک متعلق به متعلق دیگر و در نتیجه اگر تعدد عنوان موجب تعدد معنون بشود، زمینه برای اجتماع مهیاست و اگر موجب تعدد نشود، زمینه مهیا نیست، و ربطی به وجود مناط در حکمین و عدم آن ندارد. (۲)

۱- آل عمران/سوره۳، آیه۹۷.

۲- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج ۴، ص ۲۰۲.

ثمره نزاع در مسئله اجتماع امر و نهی ۹۳/۰۳/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ثمره نزاع در مسئله اجتماع امر و نهی

پس از که مفردات و نوعیت و سنخیت و خصوصیات مسئله معلوم شد، از تعریف به طور دقیق و کامل فارغ شدیم، طبق دأب کفایه الاـصول قبل از مبادرت به ادله طرفین، ثمره نزاع ذکر می شود که یکی از نکات مهم در این مسئله است. معروف و مشهور بین اصحاب قدیما و جدیدا این است که براساس قول به جواز، حکم به صحت عبادت اعلام می شود و براساس قول به امتناع، حکم عبادت، بطلاـن است. این مطلبی است مشهور و معروف بین اصحاب. اما محقق خراسانی و به تبع آن محقق نائینی مسئله را شرح و توضیح و تفصیل داده اند، می فرمایند: بنابر قول به جواز، امتثال امر مطلقا محقق می شود که منظور از اطلاق این است که تعبدی و توصلی چه اینکه مکلف ملتفت به حرمت عمل باشد یا ملتفت به حرمت نباشد. امتثال حاصل می شود اما عصیان هم در آن است، نسبت به صلاه در دار مغصوبه، بنابر اجتماع امر و نهی که هر دو فعلیت داشته باشد، این صلاه که اتیان بشود، امتثال است، چون امر دارد. و عصیان نهی هم است، چون نهی هم آنجا وجود دارد. جایز است امر و نهی یک جا جمع بشوند.

سه صورت مسئله

و بعد می فرماید: بنابر اینکه صلاه در دار مغصوبه ممتنع است که هر دو دستور جمع بشود، که سه صورت بیشتر نیست: یا هر دو تساقط می کند یا امر است و نهی نیست و یا نهی نیست و امر است. در صورتی که امر باشد و نهی نباشد، به آن ترجیح جانب امر می گوییم. در این صورت با ترجیح جانب امر، حکم همان است که در صورت اول گفتیم که عبادت درست است. با یک فرق که در صورت اول عبادت درست و معصیت بود، در این صورت عبادت درست است و معصیت نیست. عبادت برای این درست است که امر است و ترجیح هم با امر است، و معصیت هم برای این نیست که قائل به امتناع شدیم و جانب امر ترجیح داده شد، و نهی دیگر کارایی ندارد. و بعد می فرماید: اما در صورت ترجیح جانب نهی، صلاتی که اتیان بشود، عصیان است و امتثال هم نیست، چون امر منجز نیست. و لکن اگر عمل توصلی باشد، به وسیله انجام عمل غرض حاصل می شود، امر ساقط می شود. حتی آن امری که فعلاـ مانع دارد که امر واقعی است که در ظاهر مانع دارد. سقوط امر به وسیله حصول غرض است.

ص: ۷۲۹

ترجیح نهی در صورت قول به امتناع در عبادات دو صورت دارد

و اما اگر همین فرض که ترجیح جانب نهی در صورت قول به امتناع، در عبادات باشد، دو صورت دارد: ۱. مکلف ملتفت است به حرمت، که حرمت از امتناع و ترجیح جانب نهی آمده. با التفات به حرمت و یا التفات به حرمت ندارد و تقصیر دارد. که در بحث های قبلی گفتیم تقصیر در حقیقت یک نوع تخلف است. در این صورت می فرماید: امتثال حاصل نمی شود و

غرض هم که حاصـل نمی شود، و به طور دقیق این عمـل عبـادی باطـل است. چون نهی داشت و هر دو امر و نهی بـا هم جمع نشد، ترجیح جانب نهی که داده شد، یعنی امر نیست و عمل هم که انجام شده مخالفت با نهی شده و منهی عنه است و با عمل منهی عنه تقرب حاصل نمی شود و قابلیت تقرب وجود ندارد. بنابراین عمل، باطل است. «لا یمکن أن یکون المبغوض عند الله محبوبا عنده». که قصد قربت هم متمشی نمی شود.

سوال: منظورتان از تقصیر، جهل به حکم است؟

جواب: منظور از تقصـیر این است که مکلف نرفته است عمـدا هرچنـد می توانسـته کشف کنـد که اینجا حرمتی است، و حرام است غصب، یا حکم غصب را به دست نیاورده. و ما در تقصـیر گفتیم که کالعامد است. بنابراین مثل این است که کسی عمدا حرمت را مرتکب بشود. نرفته است که حکم غصب را بداند.

ص: ۷۳۰

سوال: این جهل و تقصیر نسبت به حکم، اما نسبت به موضوع چه می شود؟

جواب: ما در بحث تقصیر گفتیم کالعامد است. عامد فرقی بین موضوع و حکم نیست. ۲. عدم التفات به حرمت. ملتفت نیست قصورا که یا این دار غصبی است و یا حکم غصبی، حرمت است. در اینجا می فرماید: حکم صحت عبادت است که حصول غرض می شود و غرض مولی حاصل شده است و امر ساقط می شود. غرض هم حاصل شده، چون در واقع قبل از اجتماع، این عبادت امر داشته و این اجتماع مانع شده، و این مکلف الان ملتفت نیست که آن هم قصورا، نهی درباره اش منجز نیست تا عملش را باطل کند. پس سرّ صحت آن این است که عمل را انجام می دهد و غرض امر حاصل می شود و امر هم ساقط. به جهت دو نکته: ۱. وجود ملاک، ۲. صدور فعل دارای وصف حسن. چون به عنوان اطاعت انجام داده و ملاک هم داشته، فعل هم حسن دارد، چون او ملتفت به حرام نیست، و فعلا امر خدا می کند. هرچند در واقع حسنی نباشد که ما گفتیم در واقع بعد از امتناع حسنی ندارد، چون ما گفتیم اجتماع ناممکن است و در صورت امتناع جانب نهی مقدم است و ترجیح دارد. اما مبغوضیت واقعیه اثر نمی کند. مبغوضیت فعلی نداریم. براساس همین مبنا هست که مشهور فتوا داده اند به صحت صلاه در مکان غصبی عن جهل قصوری. بنابراین امر ساقط می شود و غرض حاصل می شود. ولکن امتثال امر حاصل نمی شود. برای اینکه امر تنجز ندارد، امری که منجز نباشد و ترجیح هم به جانب نهی باشد، این امر منجز نیست، تا اینکه بگوییم ساقط شده است. سالبه منتفی به انتفاء موضوع است.

ص: ۷۳۱

اما تبعیت احکام لما هو اقوی مصلحتا

بنـابر تبعیت احکـام لمـا هو اقوی، مـا اینجـا که گفتیم این امتثـال امر حاصـل نمی شود، نکته اش به جهت تبعیت احکام لما هو اقوی مصلحه. ما در این مبنا گفتیم که مفسده اقوی است و جانب نهی ترجیح دارد، مفسده اقوی است. فعلیت احکام تابع اقوی ملاکـا یعنی اقوی مفسـده است که جانب نهی شـده، و در احکام هم تابع اقوی ملاکا است، بنابراین در مرحله تزاحم ملاکات، آن ملاک اقوی مقدم می شود و ملاک ضعیف که ملاک امر است، کنار گذاشته می شود و از اعتبار ساقط می شود. در اینجا این عـدم امتثال امر براساس همین مبنای تبعیت بود. تبعیت هم در مقام تزاحم ملاکات است. بعد می فرماید: ولی ممکن اسـت که مـا بگوییم در همین فرض امتثـال امر هم حاصل می شود. برای اینکه از نظر عقلاء و به حکم عقل، وفای به غرض مولی در این دو صورت فرق نمی کنـد. همـانطوری که در صورت جواز اجتمـاع، اگر مکلف عمـل انجـام بدهـد، وفای به غرض مولی است، در این صورت هم انجـام عمـل وفـای به غرض مولی است. برای اینکه در اینجـا که عمـل انجام شـده و امر منجز نیست، نکته این است که امر در مرحله مقتضـی بوده، نهی آمده مانع شده. و امری که دارای مقتضـی باشد و فعلا به وسـیله مانع منجز نباشد، این گونه امر اگر اطاعت بشود، امتثال امر حاصل شده است.

ص: ۷۳۲

سوال: بین امتثال و سقوط امر چه فرقی است؟

جواب: در عمل توصلی چگونه آنجا امر لازم نداریم و خود عمل لازم است، سقوط امر شد و امتثال نیست، چون امر نداشت و بنـابر امتنـاع بود. امتثـال امر این است که خود امر یک امر محقق فعلی شـرعی باشـد. غرض داعی برای امر است. امر مولی این است که خود امر فعلاـ مانع نـدارد، بنابراین عملی که انجام می دهیم، انجام عمل هم حصول غرض دارد، چون غرض در خود عمل است و هم امتثال امر شد، چون امر از سوی مولی است. اما حصول غرض به توسط عمل انجام می شود اما امتثال امر نمی شـود، چـون امر به مـانع برخـورده و منجز نیست. امری که منجز نبود، امر نیست تـا امتثـال بشود. سـالبه منتفی به انتفـاء موضوع است.

دو نکته متمم

نکته اول، می فرمایـد: با این عـدم امتثال امر، در صورتی است که ما بگوییم تزاحم در ملاکات وجود دارد که در ملاکات که تزاحم وجود داشت، جانب نهی که مقـدم شـد، اقوی مفسـده برای امر دیگر فرصت تاثیرگـذاری داده نمی شود. اما اگر گفتیم که در مرحله ملاکـات تزاحمی نیست، تزاحم در مرحله امتثـال است و امتثـال امر هم محقق می شود. چون طبیعت امر آمـده تا مرحله فعلیت، در مرحله فعلیت تزاحم به وجـود آمـده، و در این مرحله که امر است، اگر عمـل انجـام بشـود مطـابق بـا آن امر، طبیعتا امتثال امر شـده. چون تا مرحله فعلیت، امر و نهی رسـیده انـد، آنگاه تزاحم در مقام امتثال شده. پس امر و نهی در مرحله فعلی رسیده، و عملی که انجام بدهید هرچند منهی عنه باشد، ولی امر هم دارد و امتثال امر هم می شود.

ص: ۷۳۳

فرق بین ترجیح جانب نهی در تعارض و ترجیح جانب نهی در تزاحم

چه فرق است بین ترجیح جانب نهی در صورت تزاحم و ترجیح جانب نهی در صورت تزاحم؟ در صورت تزاحم که ترجیح جانب نهی باشد، به طور کل زمینه برای امر از بین می رود و آنجا تقریبا نهی می شود مخصص، صل الا فی مکان غصبی، عام در محدوده خاص که وجود ندارد. بنابراین در صورت تعارض و ترجیح نهی، زمینه برای امر وجود ندارد و مجال و فرصتی برای حکم بر صحت نیست. اما در صورت تزاحم اگر التفات در کار نباشد و آن عدم التفات هم عن قصور باشد، حکم به صحت عمل صادر می شود. به جهت وجود مناط و ملاک و به جهت عدم تاثیر نهی غیر منجز. چون التفات نیست و نهی منجز نیست. نهی غیر منجز، اثر نمی کند و این منهی عنه مبغوض و مبعد نیست. با این مقدار از عبادت می شود تقرب حاصل کرد. محقق نائینی همین مشی محقق خراسانی را دارند. (۱) اما سیدنا الاستاد قدس الله اسرارهم می فرماید: رأی، رأی مشهور است و تفصیلی نیست. لذا هر کجا که اجتماع امر و نهی باشد، بنابر قول به جواز حکم به صحت عبادت صادر می شود و بنابر قول به امتناع، حکم به بطلان. سرّ این مسئله این است که تزاحم در مرحله امتثال است. قدرت مکلف که از سوی شرع، شرط تکلیف است، قدرت در مقام جعل، شرط تکلیف نیست بلکه قدرت در مقام امتثال شرط تکلیف است. و بعد از که گفتیم تزاحم در مرحله فعلیت است، یک مکلف عمل عبادی را که انجام داده، آنجا هم قدرت عقلی داشته و هم قدرت شرعی و امر هم به آن در واقع بعد از انتخاب جانب امر به اختیار خودش است. هم قدرت عقلی محقق بوده و هم قدرت شرعی. بنابراین اگر عبادت انجام بگیرد، محکوم به صحت است. (۲)

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج ۱، ص ۳۴۴.

۲- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج ۴، ص۱۶۷.

توضیح تکمیلی ثمره نزاع در اجتماع امر و نهی ۹۳/۰۳/۱۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: توضیح تکمیلی ثمره نزاع در اجتماع امر و نهی

ثمره را بحث کردیم و کامل شد. در انتهای بحث رأی و نظر سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه مطرح شد که ما حصل فرمایش سیدنا الاستاد درباره ثمره نزاع در بحث اجتماع امر و نهی همان نظر مشهور است که علی القول به امتناع اطلاقا عبادت باطل است و علی القول بالجواز هم اطلاقا صحیح است، منتها اطلاق یعنی اعم از اینکه التفاتی باشد یا نباشد، تعبدی باشد یا توصلی. ایشان فرمود: عقلاً و شرعا در صورت جواز امتثال به عمل می آید که همان شرحی که دیروز دادیم که قائل به جوازیم و امر فعلیت دارد و عمل مطابق امر انجام شده، بنابراین عقلا هم عملا ممکن است و شرعا هم که امر داریم.

بناء بر امتناع تعارض می شود

در اجتماع امر و نهی علی الامتناع یعنی بنابر قول به امتناع گفتید تقدم جانب نهی و تقدم جانب امر، این را برای این گفته شد که براساس قول به امتناع، تعارض بین دلیلین به وجود می آید. اگر مرجحاتی بود یا معیارهایی بود که جانب امر را مقدم بدارید بر نهی، در این صورت هم سید می فرماید: نهی دیگر نیست، چون تعارض که بود، تکاذب دلیلین است. جانب امر که مقدم داشته شد، جانب نهی دیگر نیست از اساس، چون امتناعی هستیم و اگر بگوییم هست، برمی گردد به اجتماعی. بنابراین بناء بر تقدیم جانب امر هم سقوط امر و هم امتثال امر و هم عدم معصیت محقق می شود. سقوط امر که عمل انجام شده، عدم معصیت که نهی نیست، امتثال امر که امر است. اما اگر در این تعارض، امر دلالت می کند به مدلول خودش و نهی دلالت می کند به مدلول خودش، اما جانب نهی را مقدم داشتیم، تقدیم به اختیار نیست، بلکه به مرجحات مراجعه می کنیم و قرائن. اگر جانب نهی مقدم داشته شد، در این صورت آن عملی که مجمع امر و نهی است، منهی عنه است، چون نهی به آن تعلق گرفت. پس از منهی عنه شد، قابلیت برای تقرب وجود ندارد و عبادت به هیچ وجه درست نیست. لا یمکن ان یکون المبغوض محبوبا. نامطلوب و مبغوض، محبوب و مطلوب نمی شود. این توضیحی بود درباره رأی ایشان و ثمره نزاع را در مسئله اجتماع امر و نهی به دست آمد. خلاصه بحث ما این شد که گفتیم مشهور همان است که علی الامتناع عبادت درست نیست اطلاقا و علی الجواز عبادت درست است اطلاقا و سیدنا الاستاد هم با رأی مشهور موافقت فرمودند. اما محقق خراسانی و محقق نائینی قائل به تفصیل بودند که تفصیل آن بحث شد.

ص: ۷۳۵

ادله قول به امتناع که رأی مشهور است

پس از که مقدمات گفته شد و مسئله کاملا تعریف شد، محقق خراسانی به استدلال مبادرت فرموده اند. برای تقدیم جنبه امتناع ابتداء ادله قول به امتناع را بیان می کند، قبل از بیان ادله، براساس مسلک ایشان و مسلک تحقیق ابتداء اقوال مورد اشاره قرار می گیرد. می فرماید: قول به امتناع امر و نهی، قول مشهور است. قول مشهور اصول در قوانین و فصول آمده است. محقق

قمی می فرماید: «الاکثر علی الامتناع» (۱) ، تعبیر اکثر بیان دیگری از مشهور است. صاحب فصول قدس الله نفسه الزکیه و فقیه عاملی صاحب معالم می فرمایند: مشهور و درست این است که اجتماع امر و نهی در متعلق واحد، ممتنع است. (۲)

مقدمات امتناع

بعد از این، بیان ادله. ادله را محقق خراسانی تحت عنوان مقدمات بیان می کند. می فرماید: اثبات این مطلب یعنی امتناع نیاز دارد به تمهید مقدمات. چهار مقدمه ذکر می کند،

مقدمه اول احکام با هم متضاد هستند

مقدمه اول می فرماید: احکام با هم دیگر متضاد هستند. یعنی تضاد بین احکام خمسه تکلیفیه یک امر مسلم و غیر قابل انکار است. و منظور از تضاد، تضاد بین احکام نه در مرحله اقتضاء و انشاء، فقط در مرحله فعلیت. بنابراین در صورتی که در مرحله فعلیت، احکام با هم تضاد داشته باشند، آن هم در مقدمات قبلی گفتیم که منظور از امر و نهی، امر و نهی الزامی است و بین وجوب و حرمت تضاد شدیدترین نحو وجود دارد. این مطلب مسلم است و کسی این حقیقت را انکار نمی کند.

۱- قوانین الاصول، محقق قمی، ج ۱، ص ۱۴۰.

۲- الفصول الغرویه، محمد حسین اصفهانی، ص ۱۲۵.

مقدمه دوم: متعلق احکام فعل مکلف است

مقدمه دوم: متعلق احکام، فعل مکلف است. موضوع تکلیف، مطلوب منه است و متعلق تکلیف، مطلوب است. و متعلق تکلیف، فعل مکلف است و این فعل مکلف آن فعلی است که در خارج تحقق پیدا کند، نه فعل قصدی و نه فعل تقدیری و نه فعل اسمی. متعلق همان واقعیت خارجی در ظرف تحقق و تکون است که می شود متعلق تکلیف.

مقدمه سوم: عناوین متعدد برابر یک شئ

مقدمه سوم: می فرماید: تعدد عنوان در یک شئ قابل تحقق است. یعنی یک شئ می تواند چند تا عنوان داشته باشد. مثلا عالم، کاتب، ناطق و ورع، عادل عناوین متعدد برای یک حقیقت محقق می شود. مثال بارز هم صفات باری تعالی درباره خود وجود اقدس الهی که بسیط الحقیقه به تمام معناست. اسماء مختلف، و مسمای واحد است. تصور کنید که برای تصدیق امر کافی است که مسمای واحد در خارج به وسیله داشتن اسماء متعدد، متعدد نمی شود.

مقدمه چهارم: واحدی که دارای صفات هم وجودا و هم ماهیتا واحد است

مقدمه چهارم: می فرماید: شئ واحدی که دارای صفت وحدت باشد، همان شئ واحد که وجودا واحد است، ماهیتا هم واحد است. این مقدمه در جهت این بحث، کمکی است، اما در حقیقت جواب یک اشکال هم است. اشکال این است که گفته می شود که در اصول آمده که اگر اصاله الوجودی باشیم، باید بگوییم اجتماع امر و نهی ممتنع است، چون اصاله الوجود زمینه می شود برای امتناع. چون وجود حقیقه واحده است و امر و نهی که دو مدلول دارد، در یک وجود واحد اگر جمع بشود، جمع بین ضدین است و محال. بنابراین براساس اصاله الوجود باید در مسئله اجتماع امر و نهی قول به امتناع اعلام بشود که وجود واحد است. و اما براساس اصاله الماهیه می توانیم بگوییم که قول به جواز اجتماع امر و نهی زمینه دارد، چون که ماهیات متباینات و مختلفات هستند، دو مدلول که در یک جا جمع شده، مدلول امر و مدلول نهی، هم وجودی دارد و هم ماهیت. وجود همان شئ ایت آن است و ماهیت همان قالب خارجی اش است، حدود خارجی آن و شکل آن. که ماهیت، حدود و ثغور وجود است. پس یک شئ، هم ماهیت دارد و هم وجود. اگر قائل به اصاله الوجود بودیم، باید بگوییم که اجتماع امر و نهی ممتنع است، چون وجود واحد است.

سوال:

جواب: عنوان و معنون شرح دادم که عنوان و معنون در تعبیر سایر اسماء و مسمی است. ماهیت، عنوان نیست، بلکه ماهیت تحقق وجود در قالب خاص است. عنوان یک اسم است، این تحقق برای یک قالب است. آن شئ ای که در داخل قالب است، در برابر عدم آن وجود است. حدود و ثغورش ماهیت است. بنابراین اگر قائل بشویم به اصاله الوجود باید بگوییم که اجتماع ممتنع است و اگر قائل بشویم به اصاله الماهیه که بگوییم اصل ماهیت و وجود منتزع است که اجتماع جایز است.

متعلق تکلیف ماهیت موجوده است

این مقدمه چهارم دو جهت دارد، از یک جهت جواب آن اشکال را داد که توهم نشود که اجتماع و امتناع براساس قول به اصاله الوجود و اصاله الماهیه است، برای اینکه متعلق تکلیف، آن ماهیت موجوده است. آن ماهیت موجوده، متعلق تکلیف است، وجود بما هو وجود به نحو طبیعی وجود که در خارج وجود ندارد. آن وجودی که در خارج محقق می شود، در قالب ماهیت موجوده است، آن ماهیت خارجی را در اصطلاح فلاسفه ماهیت موجوده می گوییم. پس متعلق که ماهیت موجوده بود، دیگر فرقی بین اصاله الوجود و اصاله الماهیه نیست. و از سوی دیگر کمکی شد در جهت مقدمات که آنچه متعلق تکلیف است، ماهیت موجوده است، ماهیت محصله است، آن جوهری که در خارج تحقق پیدا می کند.

بعد از ذکر مقدمات محقق خراسانی می فرماید: الحق ما علیه المشهور

بعد از این چهار مقدمه، محقق خراسانی اعلام می کند که الحق ما علیه المشهور که اجتماع امر و نهی کار ناممکنی است. مقدماتی که گفته بود، در حقیقت به نحوی ادله هم بود. اصل کار در مرحله مقدمات حل شد، اینجا مقدمات را جمع می کند. جمع بندی مقدمات این می شود که متعلق فعل مکلف یک فعل خارجی واحدی است، واحد ذاتا و واحد ماهیتا و تعدد اسماء موجب تعدد مسما نمی شود.

سوال: اینکه می گویند قول مشهور درست است، اعراض از آن ثمره تفصیل نیست.

جواب: آن ثمره براساس مشهور و براساس موضوع خودش است. تفصیل در ثمره تنافی با قول به امتناع ندارد. چون در تفصیل گفت علی القول بالجواز. بنابراین از مقدمات آنچه به دست آمد، استدلال این است که امر و نهی در متعلق واحدی امکان ندارد که جمع بشوند، قول صحیح امتناع اجتماع امر و نهی در متعلق واحد است. چون متعلق تکلیف برای مکلف، فعل خارجی است. فعل خارجی یک حقیقت واحده است. آن حقیقت واحده اگر منهی عنه و ماموربه باشد، خلف و جمع بین ضدین است. اگر بگوییم که جمع بین ضدین نیست، و اگر از خلف احتراز کنیم، می شود جمع بین ضدین. و بعد هم می فرماید: در مجمع واحد که آن واحد وجودا، ذاتا، ماهیتا واحد است، جمع شدن امر و نهی محال است و محال بودن آن هم یا خلف و یا جمع بین ضدین است. بعد می فرماید: در مقام تشریع و در مقام امتثال اجتماع محال است. در مقام تشریع آنجایی که بعث و زجر صورت می گیرد از سوی مولی، مقام تشریع که مربوط می شود به عمل مولی، می بینیم آنجا دو چیز است: بعث است و زجر، دو واقعیت متضاد است، اجتماعی در کار نیست. و در مقام امتثال می بینیم که امر یک عمل را مطلوب اعلام می کند و نهی عمل دیگری را مبغوض اعلام می کند. امر وقتی ساقط می شود که عمل ماموربه باشد. نهی وقتی امتثال می شود که عمل منهی عنه باشد. دو واقعیتی است در مقام عمل.

سوال وحدت و اجتماع کجا است

بعد تحت عنوان یک سوالی می فرماید: وحدت کجاست؟ اجتماع کجاست؟ از اجتماع هر دو هیچ اثری نیست. بنابراین در متعلق واحد امر و نهی جمع شدن آن محال است و با واقعیت تحقیقی در مقام تشریع و مقام اثنینیت وجود دارد و بعث و زجر است. ماموربه و منهی عنه است در مقام عمل. دوئیت دو حقیقت متضاد با تمام خصوصیات جدا از هم اند، این دو حقیقت را اعلام بشود که حقیقت واحده، که اجتماع جایز بشود، می شود خلف یا جمع بین ضدین. اما محقق نائینی می فرماید: در اجتماع امر و نهی قول صحیح جواز است، چون ترکیب انضمامی است نه اتحادی.

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ.ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹